Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 14 — Gotha, 19. Juli 1930 — 44. Jahrgang

Inhalt: Gute Botschaft [Sp. 665] — Philosophie als Ontologie (Heidegger) 1. Der Einsatzpunkt [Sp. 669] — Das alttestamentliche Nasiräat [Sp. 675] — Der verlorene Sohn in Indien [Sp. 681] — Zur Theologie des religiösen Sozialismus [Sp. 684] — Der Kirchentag in Nürnberg [Sp. 688] — Augsburg und Nürnberg [Sp. 695] — Die Konfutation von 1530 [Sp. 697] — Josef Winckler [Sp. 698] — Der Geist des englischen Volkes (Schücking) [Sp. 702] — Zwei Frauen: Heute und vor hundert Jahren (Smedley und Parthey) [Sp. 704] — Bücher und Schriften: Barbara oder die Frömmigkeit (Werfel); Mein Elternhaus (Colette); Die Erdzeitalter (Dacqué) [Sp. 705] — Wöchentliche Chronik [Sp. 708] — Pfarrer Szimonidesz rehabilitiert [Sp. 710] — Verschiedenes: Kleine Mitteilungen [Sp. 710] — Versammlungskalender [Sp. 710] — Anzeigen

Gute Botschaft

von einer Seefahrt im Sturm,
von Gottes Wohltat an einem Menschen
und wie das Heil geschah an einer Frau nach zwölfjährigem
Leiden und an einem zwölfjährigen Kind

nach der Botschaft des Markus
dem Deutschen unsrer Tage in unsrer Muttersprache gebracht

Und in der Neige jenes Tages
sprach Er zu ihnen:
Hinüber!
Ans andre Ufer
lasset uns fahren.

Da ward das Volk
durch sie entlassen
und Er
aufgenommen von ihnen:
so war Er im Schiffe.
Und andre Schiffe gaben das Geleite.

Da geschah's:
Windwirbel! Sturm!
Wellenberge
fallen ins Schiff.
Das Schiff
vollgeschlagen im Nu.
Und Er
am Heck
auf dem Kissen
im Schlafe.

Da weckten sie Ihn:
Meister!
Kümmerts Dich nicht:
Wir sind verloren!

Und Er
richtet Sich auf,
ein Drohen dem Wind
und ein Schelten dem Meere!
Schweige!
Verstumme!
Und es legte sich der Wind
und es herrschte ganz tiefe Stille.

Und so spricht Er zu ihnen:
Was für ein Fürchten ist das
bei euch.
Wie?
Ach, wie seid ihr ohne Glauben!
Und sie erschauerten zu starrer Angst,
und zu einander sprachen sie:
Dort! Sagt, wer ist Der?
Ach,
Wind und Wogen
sind ja horchend Ihm zu Willen!

Und sie kamen an das andre Ufer des Meeres
in die Gegend der Gerasener.

Und Er stieg aus dem Schiffe
und alsbald
traf Ihn
aus den Gräbern
ein Mensch unsaubren Geistes.
In den Gräbern
war seine Behausung
und noch von Keinem
war er je gebunden,
auch nicht mit Ketten,
denn er hatte oft, gebunden mit Fesseln und Ketten,
zerrissen die Ketten
und zerrieben die Fußfesseln
und Keiner war, der stark war ihn zu zähmen.
Und in den Gräbern und auf den Bergen
nachts und tags
ein Schreien
unter Steinen,
mit denen er sich selbst zerschlug.

Und als er von weitem sah:
Jesus!
da,
er lief
und neigte sich vor Ihm hinab tief in die Kniee,
schreit mit gewaltger Stimme,
laut:
Mit mir — — was ist's?
Mit Dir — — was ist's?
O Jesu,
Sohn des allerhöchsten Gottes!
Ich beschwöre Dich:
Bei Gott!
Martre mich nicht.
Denn Er
hatte ihm gesagt:
Ziehe aus, unsaubrer Geist, aus dem Menschen!
Und Er fragte ihn:
Wie ist dein Name?
Drauf die Antwort:
Legion,
das ist mein Name,
denn unser sind viele.
Und er bettelte,
daß Er die Geister nicht von diesem Lande triebe.

Dort an dem Berge
war aber eine große Herde Schweine auf der Weide.
Da baten Ihn die Geister:
In die Schweine sende uns,
da laß uns eine Stätte sein.
Und Er
ließ es ihnen zu.

Da fuhren die unsaubren Geister aus
und fuhren in die Schweine
und die Herde, zweitausend Schweine,
stürzten sich vom Abhang ins Meer
und erstickten im Wasser.
Und die Hirten flohen
Und meldeten das in der Stadt und auf dem Lande.

Da kam man das Geschehene zu sehen.
Und sie kamen zu Jesus
und sahen den Besessenen da sitzen
bekleidet und bei Sinnen,
den einstmals vom Legion Besessenen,
und gerieten in Furcht.
Und die Augenzeugen berichteten
das vom Besessenen
und von den Schweinen.
Da legten sie sich aufs Bitten,
Er möge wegziehn aus ihrem Gebiete.

Und als Er in das Schiff stieg,
da bat Ihn, der besessen war,
er wolle Ihn begleiten.
Aber Er ließ ihn nicht zu und sprach:
Geh in dein Haus und zu den Deinen
und verkündige ihnen,
was der Herr an dir getan
und wie Er Sich deiner erbarmt hat.
Da zog er hin
und begann die Verkündigung in den zehn Städten,
wie große Wohltat ihm Jesus getan.
Und sie wunderten sich alle.

Und Jesus fuhr an das andre Ufer
im Schiff wieder über das Meer zurück.
Um ihn staute sich die Menge:
so stand Er am Ufer.
Da kam Jairus,
ein Oberster der Synagoge,
sah Ihn,
fiel Ihm zu Füßen,
flehte Ihn an und bat Ihn unablässig:
Ach komm zu meinem Töchterlein:
es muß bald sterben!
Leg doch die Hände auf sie,
daß sie gerettet werde
und lebe.
Da machte Er Sich mit ihm auf
und es folgte Ihm eine große Menge.

Es war ein Gedränge.
Und ein Weib —
zwölf Jahre litt sie an Blutfluß,
geplagt, ach wie oft schon, von vielen Ärzten,
vertan war all ihr Gut,
doch umsonst, nirgends Hilfe,
so ging's mit ihr ins Elend —
zu Ohren kam ihr das von Jesus:
sie kam
unterm Volk zu Ihm von hinten
und berührte Sein Gewand.
Denn sie sprach,
wenn ich nur Seine Gewandung berührte:
ich würde gesund.
Und alsbald
versiegte der Brunnen ihres Bluts
und sie spürte es am Leibe,
daß sie von ihrer Plage war gesund geworden.

Und Jesus
spürte alsbald,
die Kraft, die von Ihm gegangen,
und wandte Sich um im Gedränge:
Wer berührte Mich an der Gewandung?
Da sagten Seine Jünger zu Ihm:
Du siehst,
sie drängen sich zu Dir,
und dennoch fragst Du, wer Dich berührt hat?
Er aber
blickte um Sich
zu sehen, die das getan hatte.
Aber das Weib,
in Furcht und Zittern,
wußte, was ihr geschehen war,
kam,
fiel vor Ihm nieder
und sagte Ihm die ganze Wahrheit.
Da sprach Er zu ihr:
Meine Tochter,
dein Glaube hat dich errettet.
Geh in Frieden
und sei heil von deiner Plage.

Und unterdessen,
während Er noch redete,
meldeten Boten ihrem Obersten:
Deine Tochter ist gestorben.
Was zerrst du noch den Meister zu der Toten!
Aber Jesus
achtete nicht dieser Worte
und sprach zu dem Obersten:
Fürchte dich nicht!
Glaube nur!
Und litt nicht,
daß jemand Ihm folgte,
außer Petrus und Jakobus,
und Johannes, dessen Bruder.

Und sie kamen in das Haus des Obersten.
Da sah Er:
Weinende Hast!
Menschen im Wehschrei: Wir klagen, wir klagen!
Und Er ging hinein
und spricht zu ihnen:
Was schluchzt und klagt ihr Wehe?
Das Kind ist nicht gestorben,
sondern es schläft.
Und sie lachten Ihn an.
Er aber
warf sie hinaus
alle
und nahm mit Sich den Vater des Mägdleins,
die Mutter
und die Seinen
und trat in das Gemach, wo das Kind lag.
Und Er ergriff das Kind bei der Hand
und spricht zu ihr:
Talitha kumi — — Lämmchen, steh auf!
Alsbald stand das Mägdlein auf
und konnte gehen, zwölf Jahre war es alt.
Und sie waren außer sich,
starr vor Entsetzen.
Und Er verbot ihnen hart es jemand kund zu tun
und sagte:
Gebt ihr zu essen.

Bütow Richard Dobbert

Philosophie als Ontologie

Zu Martin Heideggers „Sein und Zeit". (Sonderdruck aus Husserls Jahrbuch, Bd. 7.) Halle, Max Niemeyer 1927. 449 S. 20, geb. 22,50 M.

1. Der Einsatzpunkt

Der Einsatzpunkt der Philosophie liegt nicht in der Theologie; aber ist damit die Philosophie unabhängig vom Glauben?

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ist vielfach erörtert. Daß die Philosophie „formal" grundlegend für alle Wissenschaften und somit auch für die Theologie ist, wird kaum bezweifelt werden. Aber dies bloß Formale ist als bloße Logik zwar unumgänglich, doch nicht belangvoll. Wie steht es mit dem „Inhalt"? Könnte der Inhalt, der Gegenstand der Philosophie von der Theologie kommen? Woher nimmt sie ihn sonst? Wo findet sie ihren Einsatzpunkt?

Heidegger lehnt die Beziehung der Philosophie auf Theologie mit allem Nachdruck ab, und sicherlich mit Recht, wenn die Theologie beansprucht, daß die Philosophie eine Deutung ihrer Positionen sein müsse, daß also der Inhalt der Philosophie aus der Theologie stamme. Aber vielleicht haben beide zwar nicht denselben Inhalt, wohl aber den gleichen „Grund"? Hat nicht alle Wissenschaft ihren „Grund" und Ursprung im Menschen, der als natürlicher Mensch doch auch ein „gläubiger" und sündiger, wie ein liebender und sich ängstigender ist? Ist nicht das, was diesem Menschen als Erkenntnis gegeben ist, der Grund für alle Wissenschaft? Lassen sich dann Philosophie und Theologie so gegeneinander verschließen, daß man sagen kann: Die Philosophie läßt von sich aus die Möglichkeit der Sünde nicht einmal offen, „sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde ‚weiß'" (306 Anm.)? Wie steht es mit dem Worte Kants, daß die Mühsal der Kritik nur unternommen ist, um dem Glauben Platz zu machen? Kann die Kritik in diesem Fall unabhängig vom Glauben sein?

Heideggers Philosophie ist nicht Anthropologie, sondern Ontologie

Heideggers Philosophie bezieht sich nicht auf den Glauben. Damit ist sie aber auch, sofern und solange der Glaube vom Menschen unabtrennbar ist, nicht im Menschen gegründet. Sie ist nicht „Anthropologie" im weitesten Sinn, sondern hat ein anderes „Thema", ihr Forschen hat einen anderen „Stachel" (52); nämlich das Sein.

Heideggers Philosophie ist Ontologie, Lehre vom Sein. Was ist Sein? „Sein" ist nachdrücklich von „Seiendem" zu scheiden. Das Seiende ist niemals Gegenstand der Philosophie, ja, es ist nicht einmal Gegenstand der Wissenschaft. Das Seiende existiert, ist ontisch „da", aber es läßt sich eigentlich nicht einmal dieses über es aussagen. Auf die Frage: „Was ist?", die doch die Frage aller Wissenschaft ist, läßt sich niemals mit Seiendem, sondern immer nur mit Sein antworten; denn durch das Seiende kann nichts erklärt werden, und sobald es vom Denken betroffen ist, ist es ihm „gemäß", wird es ein für es zubereiteter „Entwurf" (Schema), ein Analogon zum Seienden, das „Strukturen" und Gesetzmäßigkeiten zeigt und eine „Verfassung" hat: es wird zum Sein. Das Seiende, das zum Thema der Untersuchung gemacht wird, verliert seinen „seienden" oder existenziell-ontischen Charakter und zeigt sich schon als Problem bestimmt durch die Antwort auf die Frage: Was ist? So etwa in der Naturwissenschaft: das Seiende, das wir Natur nennen, verwandelt sich als Thema der Naturwissenschaft zu einem Problemzusammenhang von Naturgesetzen, und der Wissenschaftler „beschreibt" die Natur im Hinblick auf diese Gesetze.

Das Sein als Inhalt begründet die Transzendentalphilosophie in der Methode der Phänomenologie

Wenn Sein das Thema der Philosophie ist, so bezieht sich die Philosophie nicht auf das „Wirkliche", sondern auf das „Wesen". Der Sinn in dem Sein, dasjenige, in dem das Sein zum Begriff kommt, in dem es seine Möglichkeit hat, ist letztlich das, worum es der Ontologie geht. Diese Ontologie ist Transzendentalphilosophie; denn jede ontologische Betrachtung liegt über das Ontische hinaus, das Sein transzendiert das Seiende. In diesem transzendentalen Bereich ist die Philosophie zu Hause, und zwar in der Methode der Phänomenologie. „Phänomen" und „Logos" sind deren Bestandteile. Das „Phänomen" ist das, was sich an ihm selbst zeigt, das Offenbare. Es ist nicht und in keinem Sinn mit Erscheinung identisch, der Begriff der Erscheinung widerspricht vielmehr dem des Phänomens. Erscheinung bedeutet „Erscheinung von Etwas und verbirgt das Phänomen, also Offenbare". Erscheinen ist nicht das Sichzeigen, sondern das „Sich-melden" durch Etwas, was sich zeigt (29), es setzt also den Begriff des Phänomens voraus. Der „Logos" ist der Weg zu diesem Offenbaren, das Sehenlassen dessen, was sich von ihm selbst her zeigt.

Nun ist Ontologie „nur als Phänomenologie möglich" (35); das Phänomen, um dessen Erhellung es der Philosophie geht, ist das Sein. Als „Phänomen" im Grunde offenbar, ist es nie so etwas wie „Ding an sich"; es steht auch nichts „hinter" ihm, was nicht erscheint (37). Wohl aber ist das „Offenbare" zumeist „verborgen", und bedarf der Hinführung und Entdeckung, damit es sich von sich aus, unverhüllt und in der Wahrheit, zeigen kann.

Das transzendente Sein ist nicht vom Seienden isoliert, sondern auf es bezogen

Diese Ent-deckung und Bestimmung des Seins und seines Sinnes, das eigentliche Werk des „Logos" der Phänomenologie, bedarf der „Zurüstung" einer Wissenschaft. Das „zunächst und zumeist" Verborgene enthüllt sich nur dem bedachtsamen Vorgehen, und der erste Schritt, der in der Richtung auf die Freilegung des Seins getan wird, ist von entscheidender Tragweite; denn in ihm bestimmt sich die Richtung der ganzen Untersuchung. Das Thema der Ontologie ist das Sein, und zwar das Sein als „transcendens schlechthin" (38). Die Ontologie ist damit als Transzendentalphilosophie festgelegt: es geht in ihr um das Sein und nicht um das Seiende. Aber doch ist ein Bezug zwischen beiden: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende" (38). In diesem „Betreffen", mit dem das Verhältnis von Sein und Seiendem ausgedrückt ist, muß der Einsatzpunkt, der den ersten Schritt der Untersuchung bestimmt, liegen. Denn der über das Seiende hinausliegende Bereich der Seinszusammenhänge soll ja nicht ins Leere „konstruiert" werden (wenn auch Heidegger sich darüber nicht im Zweifel ist, daß alles Philosophieren, als methodisch-systematisches, als wissenschaftliches Rechenschaftsverlangen nicht ohne Konstruktion vor sich gehen kann), sondern er soll auf das Seiende bezogen, in ihm anhebend, seine ontologischen, d. h. seinsmäßigen Möglichkeiten aufzeigen. Hierin ist Heidegger kantisch. In der „ontischen Erfahrung", d. h. im Seienden, hebt alle Philosophie an, aber sie entspringt darum nicht in ihr, sondern ist durchaus apriorischen, transzendentalen Charakters; sie gibt die apriorischen Voraussetzungen aller Erfahrung; d. h. sie beantwortet die Frage: Wie wird das Seiende ontologisch möglich?

Welches ist die Beziehung zwischen Sein und Seiendem?

Im Seienden ist folglich der Ausgang zu suchen. Aber was ist das Seiende? Alle denkende Aussage kann nur Seinszusammenhänge aussagen. Das Seiende kann nur durch Sein erklärt werden. Das Seiende ist also gar nicht zu fassen? In ihm kann man nicht Stand nehmen, um den ersten Schritt zu tun? Vielleicht ist der Begriff des Seienden als Ausgangspunkt zu allgemein. Wie das Sein das Seiende „betreffen" soll, wenn es doch über es hinausgeht, kann vielleicht vom Seienden als solchem aus

nicht begreiflich gemacht werden. Aber es könnte ein bestimmtes Seiendes geben, das so beschaffen ist, daß in ihm die Verbindung mit dem Sein angelegt wäre. Dann könnte in ihm der Zugang zu der Frage: „Was ist Sein?" gefunden werden.

Im Dasein ist das Sein an das Seiende gebunden; das heißt: im Dasein transzendiert das Sein das Seiende

In der Tat gibt es ein solches Seiendes. Heidegger bezeichnet es als „Dasein": es ist der Mensch. In ihm entsteht erst die „Frage" nach dem Sein; er ist der Fragende. Seine Frage nach dem Sein geht nicht blind ins Leere; sie ist nicht zufällig aufgegriffen, sondern in ihm angelegt. Die Frage führt den Fragenden von vornherein in eine bestimmte Richtung, in die Richtung auf „Antwort". Wie kann der Mensch, wie kann das Dasein nach Sein fragen, ohne eine Ahnung von dem zu haben, was Sein ist? Dasein hat immer schon ein „Seinsverständnis", es hat ein Vorverständnis von dem, was es in der Frage nach dem Sein sucht. Daher ist die Frage gerichtet, nicht ziellos; ihre Beantwortung kann wohl gelegentlich in die Irre geleitet, aber nie prinzipiell abgeschnitten sein. Die Frage entspringt aus der Richtung auf die Antwort; die Antwort ist in ihr vorweggenommen.

Im vorgängigen Seinsverständnis hebt die Philosophie an

Das bedeutet aber, daß der Mensch, zumindest als fragender Mensch, sich schon immer in dem ontologisch-transzendentalen Bereich der Frage nach dem Sein bewegt, zumeist nicht ausdrücklich und bewußt, aber als philosophierender in voller Klarheit. Im „Dasein" ist somit der Ausgangspunkt, ist das Seiende gefunden, in dem die Philosophie mit aller ontischen Erfahrung zusammenhängt; es ist „an ihm selbst ontologisch", d. h. es lebt immer schon in Seinszusammenhängen, es „deutet" und „bedeutet" sich seine Welt. Vom verstehenden Dasein aus gewinnen die Dinge des täglichen Umgangs den Charakter von „zuhandenem Zeug", das immer, wie Werk-, Näh-, Schreibzeug, in ganz bestimmten und für das Dasein ausgelegten, in ihm begründeten Zusammenhängen steht. Das Dasein, dessen Grundverfassung das In-der-Welt-Sein ist, findet sich zufolge seines besorgenden Aufgehens in seinen alltäglichen, durchschnittlichen Geschäften in der Welt, die von ihm ihre Bedeutung erhält, vor; es findet sich und bedeutet sich fürsorgend und verfallend mit Anderen.

Das Dasein legt sich selbst aus, es deutet und erklärt sich selbst in Seinszusammenhängen sein In-der-Welt-Sein. Dem täglichen Umgang mit Mensch und Gegenstand liegt unausgesprochen sein Seinsverständnis zu Grunde, in dem die Möglichkeit gegeben ist, daß ihm Etwas als Etwas brauchbar und bedeutungsvoll wird. Das Seinsverständnis ist also das, was die Brücke schlägt zwischen Sein und Seiendem. Wenigstens scheint es zunächst so.

Aber was ist Seinsverständnis? Es ist offenbar Etwas, was ontisch-existenziell, d. h. was *seiend* da ist. Aber Seinsverständnis ist ein Doppelwort: Sein und Verstehen. Sein ist von vornherein als ontologisch-transzendentaler Begriff, als „Phänomen" gekennzeichnet. Der „seiende" (ontisch-existenzielle) Charakter des Seinsverständnisses kann also nur im Verstehen gründen. Beides ist im Seinsverständnis, als dem Ursprung der Philosophie, zusammengebunden. Es fragt sich, wenn über das Verhältnis von Ontischem und Ontologischem, von Seiendem und Sein etwas ausgemacht werden soll, wie diese Bindung zu verstehen ist.

Das Seinsverständnis gründet als Selbstverständnis im Wesen des Daseins, in der „Existenz"

Dasein ist das einzige Seiende, das die „ontische Möglichkeit" (212) für Seinsverständnis ist. Im Besonderen ist es die Möglichkeit für das Verständnis seines eigenen Seins. Das liegt im „Wesen" des Daseins begründet: dieses Wesen nämlich beruht auf *Existenz*. Das Dasein zeichnet sich vor allem andern Seienden dadurch aus, daß es zum Sein seiner selbst, zum Sein des Daseins ein besonderes Verhältnis hat: es hat sein eigenes Sein zu sein. Es geht dem Dasein um sein eigenes Sein, das es folglich irgendwie kennen muß, nicht um Etwas außer ihm, und nicht um Etwas an ihm, um eine Eigenschaft etwa, sondern um das Sein selbst.

Dieses Sein des Daseins selbst, um dessentwillen es ist, nennt Heidegger *Existenz*. Was über dieses Sein auszumachen ist, ist etwas ganz Anderes, als was sich sonst über Seiendes aussagen läßt. Es handelt sich in der Existenz immer nur um Weisen des Seins, um Verhaltungen, um *Möglichkeiten*, in denen der Mensch lebt, die nicht als Kategorien — also nicht als Bestimmung von Eigenschaften an Dingen — sondern als Existenzialien (auf Existenz Bezügliches) begriffen werden müssen. Die Auslegung des Daseins auf seine Seinsmöglichkeiten hin ist die existenziale Interpretation. Sie ist der erste Teil der ontologischen Untersuchung. Sie begrenzt die Frage nach dem Sein zu der nach dem Sein des Daseins. Ihre Ausdeutung hat somit existenzialen Charakter, nicht aber existenziellen. Existenziell ist das Vorverständnis des Daseins, in dem die ontologische Frage nach den Existenzialien — d. h. nach den dem Dasein möglichen Weisen, zu sein — aufbricht. Das auf die Existenz bezügliche Denken könnte also als philosophisches nur existenzial, niemals existenziell genannt werden.

Die Philosophie als Existenzialphilosophie ist Wissenschaft vom Möglichen und Seinkönnen

In diesen Zusammenhängen drückt sich aus, daß „Existenz", so wie Heidegger den Begriff terminologisch verwendet, nicht gleichbedeutend ist mit dem, was gemeinhin unter „wirklicher" Existenz verstanden wird. Existenz ist „Sein" des Daseins, und dieses Sein hat mit „Wirklichkeit" so wenig zu tun, daß es vielmehr ein radikaler Ausdruck für die Möglichkeit als solche ist. Das Sein des Daseins bestimmt sich in „je ihm möglichen Weisen zu sein" (42), ist immer ein „Seinkönnen". Das Seinsverständnis dieses Daseins kann daher immer nur das Verständnis von Möglichkeiten sein, und die Philosophie, die „das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen" soll (315), ist nirgends anders als im Bereich des Möglichen zu Hause. Sie hat im Seinsverständnis ihren „kritischen" (212) Einsatzpunkt, der zugleich die Philosophie als „Idealismus" bestimmt (208).

Die Möglichkeiten der Philosophie sind nur in einem Zirkel faßbar

Mit der Einsicht, daß Philosophie gleicherweise „Kritik", „Idealismus", „Ontologie", „Transzendentalphilosophie" ist, drückt sich immer wieder das aus, was die durch das Seinsverständnis vorgegebene, philosophisch einzig mögliche Methode der Phänomenologie bedeutet. Sie sagt nämlich, daß das mit dem Seinsverständnis vorgegebene Verfahren aller Philosophie, ja aller Wissenschaft, ein Zirkelverfahren ist.

Es ist genau das, was über das Verhältnis von Frage und Antwort gesagt ist: Die Frage geht schon in die Richtung auf Antwort, ja sie setzt diese voraus. Dasein hat Seinsverständnis, heißt: der Mensch bewegt sich schon immer in einer Auslegung seiner selbst und bedeutet sich die Dinge des täglichen Umgangs; er versteht sich irgendwie, und zwar auf Sein hin. Er findet sich im Seienden zurecht, indem er ihm mit Seinsstrukturen beizukommen sucht; er steht in dem Zirkel alles Verstehens, aller Frage: er weiß um Sein, ohne doch schon ausdrücklich sich Sein zu Begriff gebracht zu haben; er hat ein Vorverständnis vor allem eigentlichen wissenschaftlichen und philosophischen Fragen. Die Aufgabe der Philosophie ist es, sich dies Vorverständnis zum Problem zu machen.

Aber hier bricht wieder die Schwierigkeit auf, die im Seinsverständnis als solchem liegt: es sucht das Seiende zu erforschen, aber es verfängt sich immer im Sein, es kann nur Sein ausdrücken, nur durch Sein erklären. So ist das Problem der Philosophie nicht eigentlich das Seiende — also für die Existenzialphilosophie nicht das Dasein —, sondern die phänomenalen, d. h. seinsmäßigen Strukturen und Zusammenhänge des Seienden. Mit andern Worten: Die Philosophie bleibt in ihrem Zirkel; sie sucht das Sein und muß es doch voraussetzen, sie kann das Seiende nicht fassen.

Ist der Zirkel nur Notbehelf oder absolute Sicherung?

Aber ist nicht doch im Seinsverständnis die Brücke vom Seienden zum Sein geschlagen? Muß sie nicht „da" sein, wenn nicht alles Philosophieren bloße Seinskonstruktion werden soll? Daß jede Philosophie immer in ihren eigenen Zirkel, nämlich in die transzendentale Sphäre der Seinszusammenhänge gebannt ist, und das Seiende als solches grundsätzlich nicht erreichen kann, ist zweifellos richtig. Aber wenn sie doch im seienden Menschen, im Dasein eingesetzt ist, so möchte ihr vielleicht die Möglichkeit belassen sein, ihren Zirkel nur als Notbehelf anzusehen; und sie könnte deshalb bereit sein, ihn immer wieder preiszugeben und sich zerstören zu lassen. Sie könnte sich vielleicht bemühen, ihn von sich aus so aufzulockern, daß er von außen durchstoßen und immer wieder vernichtet werden könnte.

Es geht dabei um den Einsatz der Philosophie, d. h. für Heidegger um die Deutung des Seinsverständnisses. Ist wirklich „Sein" der Begriff der Philosophie? Und zwar ein Begriff von Sein, der nicht nur das Seiende vom Charakter des Daseins, sondern der jedes Seiende schlechthin transzendiert? Oder ist der im Verstehen sich deutende Mensch Richtmaß und Urteil aller Philosophie? Dann könnte die Philosophie zwar aller Einzelwissenschaft und also auch aller Theologie vorausliegen, aber sie könnte doch ihrerseits nicht darauf verzichten, den wie immer theologisch beanspruchten Menschen in Anschlag zu bringen. Ist „Sein" der Fundamentalbegriff der Philosophie, um dessen Klärung willen der Mensch als Zugang, als Mittel gedeutet werden kann, oder liegt das Verstehen und mit ihm der Mensch über das Sein hinaus?

Die Ontologie ordnet das Verstehen dem Sein unter; die Anthropologie ist Besonderung der Ontologie

Ist das Verstehen faktisch — wie es nach vielen Äußerungen Heideggers scheint — der existenzielle Grund des Philosophierens, oder ist es ein existenziales Phänomen der Analytik des Daseins? Ist es eine „Seinsart", eine Möglichkeit des Daseins neben anderen, oder ist es die einzige existenzielle Bezeugung, von der Philosophie etwas weiß und wissen kann? Und begründet es freilich den Zirkel aller Philosophie, aber doch nicht in dem Sinn, daß das Sein in ihn „springen" (315) müßte, sondern daß es sich immer schon in ihm vorfindet? Könnte damit vielleicht im Verstehen ein Ursprung gewonnen sein, in dem die Philosophie eingesetzt wäre, von dem aus aber als einer *Wirklichkeit*, als etwas faktisch Seiendem, alles Philosophieren immer wieder in Frage gestellt und zerschlagen würde?

Heideggers Philosophie lehnt den Begriff der Wirklichkeit ab. „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit" (38); gerade das „nur ‚Wirkliche'" (195) ist es, bei dem sich die „durchschnittliche Alltäglichkeit" des Daseins „beruhigt". Es ist gekennzeichnet durch das Verfallen des Daseins aus seinem „eigentlichen" Stande, in dem es auf die *Existenz* als *Seinkönnen* verwiesen ist, in die „Uneigentlichkeit", in der es seine Möglichkeiten vergißt. Das Dasein ist „nur wirklich", das sich am „Man" — an diesem Subjekt des In-der-Welt-Seins — und an den Anderen, die „Niemand" sind, weil Keiner die Entscheidung auf sich nehmen will, orientiert. Das sein Selbst verstehende Dasein aber ist gerade das in seine *Möglichkeit* „geworfene" und in dieser „faktischen" Geworfenheit sich ergreifende Dasein. „Die Möglichkeit als Existenzial ... ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins" (143). Die Möglichkeit als Existenzial ist aber *Möglichsein*, ist *Seinkönnen*. Das Verstehen tritt in den Dienst des Seins, das in der Existenz als Möglichkeit ergriffen ist, indem es dem Dasein seine Möglichkeiten „erschließt". Das im Dasein angelegte Verstehen ist also nicht als Angelpunkt der Philosophie, sondern als Krücke gemeint, mit der das Sein zu erschließen ist. Die Frage nach dem Sein des Daseins ist nur „Zugang" zur Frage nach dem Sein überhaupt; das Verstehen selbst ist ein Sein; es macht das „existenziale Sein des faktischen Seinkönnens" aus (325).

Die Möglichkeit der Beziehung zwischen Sein und Seiendem wird fraglich, wenn der philosophische Zirkel absolut gesetzt wird

Damit aber ist der Zirkel alles philosophischen Fragens nicht nur anerkannt — denn anzuerkennen ist er immer —, sondern auch durchaus und in jeder Beziehung geschlossen. Das Verhältnis des Seins zum Seienden ist eigentlich damit aufgehoben. Das Seiende, Ontische, Existenzielle wird zum „Vorontologischen", zum phänomenalen Befund. Darin freilich hat Heidegger immer wieder recht: Das Seiende kann nur als Sein in die philosophische Erörterung eingehen, der philosophierende Mensch kann das Seiende nicht fassen, weil er es seiner Jenseitigkeit entkleidet, wenn er es zum Problem macht. Dennoch braucht er den unvermeidbaren philosophischen Zirkel nicht absolut zu setzen und den Bereich des Seins als transzendent, als das Dasein übersteigend anzunehmen. Er braucht nicht die Möglichkeit, die die Philosophie ist, „höher" zu setzen als die Wirklichkeit. Er kann es gar nicht, denn er kann sich selbst nicht überspringen. Er versetzt sich nicht in den Zirkel, sondern er steht mit dem Verstehen immerfort darin. Dieser Zirkel ist seiend, ist wirklich, aber der Mensch begreift ihn nur und begreift ihn immer in Seinszusammenhängen. Das heißt: nicht das Sein, in das der philosophierende Mensch gestellt ist, ist das transcendens schlechthin, sondern das Begreifen, das Verstehen, in dem der Mensch lebt. Er lebt darin in Bezug auf das jenseitig Seiende, und die Philosophie ist Transzendentalphilosophie, weil sie sich auf dies ihr Jenseitige, ohne es je fassen zu können, doch immer bezieht. Aber sie bezieht sich nicht nur darauf, sondern sie ist durch es eingesetzt und weiß darum, daß dieser ihr im Verstehen, in der Erkenntnis *gegebene* Einsatz seiend, daß er wirklich ist. Der Mensch findet sich als philosophierender vor; es genügt, daß er den damit gesetzten Zirkel anerkennt und — zu durchbrechen sucht, vielmehr nicht von sich aus zu durchbrechen sucht, sondern daß er bereit ist, ihn preiszugeben, wenn von außen ein Vorstoß gegen ihn erfolgt. Diese Bereitschaft wäre dem Dasein grundsätzlich möglich, wenn sein Fragen und Verstehen nicht ein Seinsmodus wäre und im Dienst des Seins stünde, sondern das Zentrum der Philosophie beträfe. Dann würde vielmehr das Sein ein Mittel für das Verständnis werden, ein notgedrungenes Übel, das stets das Seiende, das es zu begreifen sucht, verbirgt, und die Wirklichkeit in Möglichkeiten verwandelt.

Nicht das Sein, sondern das Fragen, die Erkenntnis ist der Ursprung der Philosophie

Das ließe sich mit Bezug auf den Zirkel von Frage und Antwort auch so ausdrücken, daß freilich jede innerhalb der Philosophie aufspringende Frage auf eine Antwort gerichtet ist und sie voraussetzt, daß aber letztlich dies ganze, zirkelhafte Frage- und Antwortverhältnis in einer großen Frage anhebt und endet, die auf keine Antwort weist. Der „Stachel" des Philosophierens könnte nicht das Sein, sondern die *Frage* selbst sein.

Heidegger lenkt die Frage nach dem Menschen immer wieder ab auf die Frage nach dem Sein hin; er versucht sie zu überbieten. Die Frage und der fragende Mensch ist ihm nur der Zugang zum Sein; ist ihm das, in dem die apriorische Arbeit der Philosophie anhebt. Das Verstehen erhebt sich über das Seiende, indem es in den Zirkel des Seins springt. Dieser Sprung ist fraglich. Wird die Seinslehre durch ihn zur Metaphysik? Kann Philosophie, die den Boden der Erfahrung nicht verlieren will, etwas Anderes sein als Anthropologie? Die Besinnung auf das Sein soll damit nicht abgeschnitten werden; Philosophie ist immer auch Seinslehre, und nur Seinslehre, wenn Sein das Mittel ist, mit dem allein sie sich ausdrücken kann. Aber das Sein ist bei alledem nur das „Schema" des Seienden; die philosophische Untersuchung steht nicht im Dienst des Seins, sie geschieht, um mit Kant zu reden, um des Glaubens willen, um des Menschen willen.

Das Werk „Sein und Zeit" gibt auf diese Frage keine endgültige Antwort. Die den Zirkel ausdrückenden Worte stehen am Anfang (38) und am Ende (436): „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt." Aber diese These soll nicht als Dogma verstanden sein, vielmehr als „Formulierung des noch ‚eingehüllten' grundsätzlichen Problems: Läßt sich die Ontologie ontologisch begründen, oder bedarf sie auch hierzu eines ontischen Fundamentes, und welches Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?" (437) Das Sein des Daseins, das in „Sein und Zeit" herausgestellt wird, ist ja nicht endgültig begriffen, sondern seinerseits nur vorgängig erfaßt, wenn anders der Begriff von Sein überhaupt der fundamentalere ist. Und führt dieser am Ende auf das Dasein zurück?

Diese Frage bleibt offen, das Buch schließt mit einer Frage. Hebt die Frage vielleicht doch letztlich das Sein auf?

Bremen Gusta Knittermeyer

Das alttestamentliche Nasiräat

Ein Zufall brachte mich zu diesem Gegenstand zurück, den ich 1897 in der Auslegung von Richt. 13, 5, für mich abtuend, behandelt hatte — ein Zufall bestehend in dem, was der Mediziner Duplizität der Fälle nennt. Ganz vor kurzem beschenkte mich Ed. Meyer mit seinem letzten Vortrag vor der Berliner Akademie[1]). In meinen Dankeszeilen hob ich unter einigen Punkten hervor, daß er (S. 7 Fußnote), was die Nasiräer angehe, die irrige Ansicht der meisten Neueren zu teilen scheine, als beruhte deren Weinenthaltung auf einer Abwendung von der Kultur, ähnlich der der Rechabiten. Wenige Tage darauf erhielt ich Lief. 75/76 von RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), las darin Alts Beitrag „Nasiräer" und fand dort dieselbe irrige Ansicht, nur, entsprechend der eingehenderen Behandlung, viel ausgesprochener als an der ersten Stelle. „Die besondere Hingabe an Jahwe kommt bei dem Nasiräer in der Enthaltung von Dingen zum Ausdruck, die dem israelitischen Durchschnittsmenschen ganz geläufig sind"; Schlußergebnis: „Ihre Bedeutung für den allgemeinen Gang der israelitischen Religionsgeschichte besteht daher vor allem wohl darin, daß sie der Laienschaft den Gegensatz des durchschnittlichen Kulturlebens zu dem ursprünglichen strengen Wesen Jahwes und seiner Forderungen zum Bewußtsein brachten." Ich konnte 1897 a. a. O. für meine ganz andere Anschauung W. R. Smith, Geo. F. Moore, nach gelegentlichen Äußerungen auch Wellhausen anführen, gewiß die denkbar besten Gewährsmänner; außer W. Nowack, der sich in seinem Kommentar zum Buche der Richter (1902) ganz an mich anschloß, gesellte sich dazu 1905 Bernh. Stade (Bibl. Theol. 1, S. 132 f.), der in seiner Geschichte des Volkes Israel 1, 1887 (S. 479) noch bedenklich sich nach der entgegengesetzten Seite geäußert hatte. Alle übrigen Fachgenossen aus neuerer Zeit, die ich verglichen habe, in Auslegungen, Biblischen Theologien, Bibelwörterbüchern usw., vertraten die oben gekennzeichnete Anschauung, die ich als durchaus irrig bezeichnen muß. Es handelt sich nicht um eine gleichgültige Sache; vielmehr gibt man mit dem Aufgreifen falscher Analogien oder dem ratlosen Herumtappen, wie man dem etwa bei Dillmann und selbst bei Winer begegnet, ein sehr bezeichnendes Stück altisraelitischen religiösen Lebens auf, in dem Amos (2, 11) eines der großen Gnadengeschenke Jahwes an sein Volk sah. Daher mag es sich wohl lohnen, den im Grunde sehr einfachen Tatbestand einmal klarzulegen, vielleicht auch hie und da etwas weiter zu verfolgen, als es bisher geschehen ist.

Das Richtige kann ich nicht schlagender noch in kürzerer Fassung gleich an den Anfang stellen, als indem ich die ersten Sätze von Stades Behandlung (S. 132) anführe. „Der Nasiräer gelobt Jahwe sein Haar. Dieses ist daher von Jahwes heiligem Leben umwoben. Deshalb wurzelt in ihm Simsons Kraft (Richt. 16, 17. 19. 22). Solange das Haar noch wächst, steht der Nasiräer unter dem Gelübde und hat, weil mit Jahwes Leben verbunden, Abstinenzen (Tabuverbote) zu beobachten." Damit ist im Grunde alles gesagt, und jeder Satz davon läßt sich aus den Texten unwiderleglich beweisen. Das Gelübde des Haupthaars der ganze eigentliche Inhalt des Nasiräats[2]). Kann man einen stärkeren Beweis dafür verlangen, als daß für die beiden einzigen Beispiele von Nasiräern, die das Alte Testament uns bietet, Simson und Samuel, nur dies Eine als Vorschrift, als Inhalt der Weihe uns begegnet: „kein Scheermesser darf auf sein Haupt kommen" (Richt. 13, 5; 1. Sam. 1, 11); bei Simson mit der Begründung „denn ein Gottgeweihter („Nasiräer Gottes") soll der Knabe sein von Mutterleibe an"[3]). Dieselbe Aussage mit der gleichen Begründung wiederholt sich 16, 17 bei dem Geständnis, das Delila dem Simson abgewinnt. Diese Begründung beweist mit Sicherheit, daß eben in dem ungeschorenen Haupte die Weihe ihren Sitz hat, der nêzer von dem der nazîr, der Nasiräer, seinen Namen hat. Das wird ferner bestätigt, wenn es im Nasirärergesetz Num. 6 heißt (V. 9. 18) rôssh nizrô „sein Haupt mit der Weihe", „sein geweihtes Haupt", in V. 8 „denn die Weihe seines Gottes liegt auf seinem Haupte", in V. 11 „so soll er sein Haupt [wieder] heiligen, weihen" (wekiddasch). In jedem Falle handelt es sich nicht um etwas Negatives, um Enthaltung und Askese, sondern um eine heilige Handlung, um Übergabe und Weihe des lebendigen und in seinem lebendigen Wachstum nicht verkürzten Haupthaars an den Gott dessen, der es trägt. Daß das nicht ohne Folgen bleiben kann, daß diese Folgen erwartet werden, die Weihe also eben in dieser Erwartung vollzogen worden ist, versteht sich ganz von selbst. „Die Weihe seines Gottes liegt auf seinem Haupte", das heißt: sein Gott hat auf seinem Haupte Wohnung genommen, hat damit Besitz von ihm genommen, beseelt und lenkt ihn und verleiht ihm gött-

[1]) „Die kulturelle, literarische und religiöse Entwicklung des Israelitischen Volkes in der älteren Königszeit."

[2]) Merkwürdig die Ahnung bei Dillmann (Num. Deut. Jos. 1886, S. 34): „so daß man fast vermuten könnte, das Haargelübde sei der älteste Kern des Nasiräergelübdes."

[3]) Diese Begründung und damit der Name „Nasiräer" fehlt bei Samuel, und man darf daher, da auch fernerhin nichts an einen Nasiräer denken läßt, annehmen, daß der Satz in 1. Sam. 1, 11 aus Richt. 13, 5 eingeschoben ist und Hanna ursprünglich nur gelobte: „so schenke ich ihn Jahwe für Lebenszeit!" (so ich zu Richt. 13, 5). Aber das verstand der Interpolator eben als ein Nasiräergelübde und ergänzte dessen Inhalt nach Richt. 13, 5. LXX fügte dann die Enthaltung von Wein hinzu.

liche Kraft. Es ist keineswegs unmöglich, daß man überzeugt war, mit dem Wachsen des Haares nehme der Gott umfassenderen Besitz von dem Geweihten und steigere sich die Wirkung der vollzogenen Weihe. Aber in jedem Falle beweist die Simsongeschichte, daß man von dieser Haarweihe göttliche Wirkung und Taten weit über Menschenkräfte hinaus erwartete, so wie sie von Simson berichtet werden. Und wieder sagt Simson zu Delila: „Wenn ich geschoren würde, so wiche meine Kraft, und ich würde schwach und jedem Menschen gleich", was dann Delila und ihre philistäischen Helfer bestätigt finden (Richt. 16, 17—19). „Jahwe war von ihm gewichen", heißt das in V. 20. In V. 22 lesen wir dann, wie sein Haar nach dem Scheeren wieder zu sprossen beginnt, und in V. 28 ff., wie er mit der neu gewonnenen Kraft Jahwes sein größtes Heldenstück vollbringt und dabei seinen Tod findet.

Das ist das einzige, von Anfang bis zu Ende voll durchgeführte Beispiel eines Nasiräers, das uns im Alten Testamente erhalten ist. Die Geschichte mag so verschiedene zum Teil fremde Elemente in sich aufgenommen haben, wie sie will: was Israel vom Nasiräer glaubte und erwartete, das muß sie spiegeln, ob auch in märchenhafter Steigerung. Es ist deshalb grundfalsch und heißt die Mittel zur Lösung der aufgeworfenen Frage unbedacht aus der Hand geben, wenn man auf die Ergebnisse aus der Simsongeschichte verzichtet. Nur als Beispiel dafür führe ich Alt an: „Über positive Dienste, die der Nasiräer Jahwe geleistet hätte, ist uns nichts bekannt; die Rolle Simsons als berserkerhafter Einzelkämpfer im heiligen Krieg gegen Israels Feinde darf schwerlich auch nur für jene Frühzeit verallgemeinert werden." Und darum streicht man jede Spur positiver Tätigkeit und macht den Nasiräer zum quietistischen Asketen! Viel wahrscheinlicher schließt Stade (§ 18, 5, S. 45): „In der Simsonsage spiegelt sich wieder, daß die Nasiräer sich nach der Einwanderung dem heiligen Kriege gegen die Ureinwohner weihten."

Aber ich glaube, daß man keine Ursache hat, dabei stehen zu bleiben. Daß uns aus späterer Zeit von Nasiräerhelden nicht ausdrücklich berichtet wird, beweist durchaus nicht, daß man keine erlebte. Das Gegenteil geht aus Am. 2, 11 f. hervor, der einzigen prophetischen Stelle, die von den Nasiräern redet. Unter seinen grundlegenden Wohltaten, die Israel mit Undank belohnt, läßt Amos Jahwe nach der Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft und der Ansiedelung in der neuen Heimat aufführen[4]): „Und ich ließ von euren Söhnen zu Propheten erstehn, und von eurer Jungmannschaft zu Nasiräern; ihr aber gabt den Nasiräern Wein zu trinken, und den Propheten befahlt ihr: Ihr sollt nicht weissagen!" Man pflegt die Stelle wohl zu verwenden, um eine abweichende Schattierung des Nasiräertums daraus abzuleiten; aber die Hauptsache vergißt man, daß hier Jahwe selbst es als seine zweite große geistige Gnadengabe an Israel neben dem Prophetentum aufführt. Und die sollte auf „geistliche Exerzitien negativ-asketischer Art" (Holzinger zu Num. 6) hinauskommen? Diese Amosstelle macht wohltätige Wirkungen in großem Maßstabe, wie er sie doch dem Prophetentum unbedingt zuschreibt, zur unausweichlichen Forderung. Und wenn der Prophet das Wort Jahwes vermittelt, so spricht alles dafür — auch die Wendung „aus eurer Jungmannschaft" tritt dafür ein —, daß man von den Nasiräern göttliche Kraftäußerungen, befreiende Heldentaten erwartete, wie sie von Simson berichtet werden. Daß Leute mit solchen Ansprüchen in scheinbar ruhigen Zeiten gelegentlich unbequem werden konnten, so daß man sich gern ihrer entledigt hätte, begreift sich leicht. Aber, möchte man einwenden, davon wird ja hier gar nichts gesagt; nur davon ist die Rede, daß sie keinen Wein trinken dürfen! Natürlich darf Amos davon schweigen, weil jeder Hörer und Leser wußte, was ein Nasiräer war, daß er die Gottesweihe auf seinem Haupte trug, wessen er sich kraft dieser Weihe bewußt war und was Andre von ihm erwarteten.

Dasselbe gilt — um mit Am. 2, 11 f. zu dem überzugehn, was nach Stades richtiger Bestimmung aus dem Gelübde, dem „Verbundensein mit Jahwes Leben", in zweiter Linie folgt, den „Abstinenzen (Tabuverboten)" — von dem Gesetz über das Nasiräat in Num. 6. Daß dort die Enthaltung von Wein und Rauschtrank samt allem, was der Weinstock trägt, an der ersten Stelle steht, vor dem Gebot, das Haar wachsen zu lassen, solange das Gelübde währt (V. 5), hat wohl am meisten dazu beigetragen, den ehrwürdigen Glauben und Brauch so gründlich und so weithin mißverstehn zu lassen. Aber nur scheinbar geht dies Enthaltsamkeitsgebot voraus; denn ganz am Anfang steht der Bedingungssatz „Wenn Einer das Gelübde eines Gottgeweihten (nazîr) geloben will, daß er sich Jahwe weihe." Daß es sich um die Haarweihe handelt, und nur um diese handeln kann, ist mit dem Worte gegeben, und so liegt in Wirklichkeit das Wachsenlassen des Haars allem Andren als dessen Voraussetzung zu Grunde. Daß die Einzelheiten dafür dann erst in V. 5 verordnet werden, hat seinen Grund vornehmlich darin, daß bei dem zweiten Tabu-Gebot, dem der Verunreinigung an Leichen, die Möglichkeit einer ungewollten Übertretung ins Auge gefaßt wird und für diesen Fall ein Schneiden des Haars und ein neues Einsetzen der Weihe vorgeschrieben werden muß (V. 6—12). Ob solche neue Weihe auch nach mutwilligem oder leichtsinnigem Weingenuß, wie in Am. 2, 12 die unfromme Umgebung den Nasiräer dazu verführen will, zulässig ist, erfahren wir nicht; doch mag sie leicht in solchem Falle ausgeschlossen sein. Daß aber das Meiden des Weins mit kulturellen Bedenken — wie bei den Rekabiten — oder mit sittlichen nicht das Geringste zu tun hat, das zeigt das Nasiräergesetz mit so handgreiflicher Sicherheit, daß man sich wundern muß, wie man jemals auf diesen Gedanken hat verfallen können. Nachdem das Haar geschoren, damit nach Vorschrift verfahren ist, auch alle Riten vollzogen, so daß die Weihe nun endgültig erledigt ist, heißt es in V. 20: „Darnach aber darf der Nasiräer Wein trinken." „Wahrscheinlich schon beim Opfermahl selbst", sagt Dillmann zu der Auslegung des Verses; Riehm (Hndwtrb.) setzt dies mit einem „ohne Zweifel" voraus, und Ehrlich ist derselben Ansicht. In der Tat ist es sehr möglich, daß der neue Weingenuß zum eigentlichen Ritus des Opfermahls beim Abschluß der Gelübdezeit gehörte, und daß man darum besser übersetzt „und darnach soll der Nasiräer Wein trinken". Wie könnte auch der Wein bei heiligen Handlungen verpönt sein, wo doch das Trankopfer an Wein zu den regelmäßigen Opfergaben gehört (Ex. 29. 40; Lv. 23, 13; Num. 15, 5)! Der zwingende Grund, weshalb der Nasiräer den Wein und andres berauschendes Getränk meiden muß, ist ein ganz andrer als Kulturfeindschaft. Er hat sein Haupt Jahwe geweiht, und damit hat Jahwe darin Wohnung genommen. Mit der Berauschung aber, die der Wein herbeiführt, nehmen fremde Geister, die ihn begleiten, gerade von dem Haupte Besitz, verdrängen oder belästigen daher Jahwe, der allein der Herr dieser Behausung sein will und muß. Ob die Personifizierung dieser Wirkung, dieses unlauteren Wettbewerbs, mit Bewußtsein so weit zu gehen pflegte, wie bei dem Irrsinn, der stets auf das Besessensein von einem Geiste zurückgeführt wird (vgl. 1. Sam. 16, 14), darauf kommt gar nichts an; die Vorstellungen mögen darin weit auseinander gegangen sein. Ob man bei der Enthaltsamkeit des Nasiräers unmittelbar an das Meiden dessen, „was mit kanaanitischem Kult zusammenhängt", dachte (so Stade), darf man bezweifeln; aber, so oder so begriffen, dieser offenbare und höchst anstößige Wettbewerb mußte in jedem Falle ausgeschlossen werden, und das war nur möglich durch völliges Meiden

[4]) Ich lasse 11 b in der Übersetzung aus, weil er nicht dahin, sondern hinter V. 12 gehört.

des Weins für die Dauer der Weihe[5]). Man meint immer wieder, dieses Tabu-Gebot werde bei dem Nasiräer Simson nicht vorausgesetzt. Aber wo in seiner ganzen Geschichte wird denn ausgesagt, daß er Wein getrunken habe? Daß er die Feier seiner Hochzeit mit beging, beweist das doch nicht, soviel Wein auch die Hochzeitsgäste mögen getrunken haben, und seine kecken Streiche an den Philistern hat er nicht im Rausche begangen, sondern in der Kraft seines Nasiräats. Aber was dann im Gesetze folgt, Verbot des Genusses von Essig, von frischen und getrockneten Weintrauben, das werden spätere ängstliche Erweiterungen des Verbots sein, die jedenfalls mit dessen ursprünglichem Sinn nichts mehr zu tun haben.

Mit größerem Rechte mag man fragen, ob das zweite Tabu-Gebot von Num. 6, das Verbot mit einer Leiche in Berührung zu kommen, und sei es Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester, bei Simson, der die Philister zu Tausenden erschlägt, schon vorausgesetzt wird. Immerhin beachte man, daß in V. 9 bei unvorhergesehenem plötzlichem Todesfall nur dann ein Scheeren des Hauptes und Neubeginn der Weihe vorgeschrieben wird, wenn der Nasiräer „sein geweihtes Haupt verunreinigt" hat. Zu töten ist dem Nasiräer jedenfalls nicht verboten gewesen. Und daß nicht jederlei rituelle Verunreinigung das Nasiräat in Gefahr brachte, wird dadurch bewiesen, daß geschlechtlicher Verkehr dem Nasiräer nicht verboten ist, wie denn Simson sich bei Venus für das schadlos zu halten scheint, was Bacchus ihm schuldig bleibt.

Zu stark hat man wohl oft den Unterschied betont, daß in Num. 6 dem Nasiräat eine bestimmte Frist gesetzt wird, die mit dem Scheren des geweihten Haupthaars ihr Ende erreicht, während Simson und — nach dem jetzigen Textbestand — auch Samuel Nasiräer auf Lebenszeit seien. Das Letztere ist zwar nicht deutlich ausgesagt, da es beide Male nur heißt „von Mutterleibe an"; aber gemeint ist es wohl, falls nicht, wie bei Simson, die Schere einer Delila es vereitelt. Nur sollte man darin keinen grundlegenden Unterschied sehen. Freilich sind die uns sonst bekannten Nasiräate (1. Makk. 3, 49; Josephus Bellum Jud, I, 15, 1; Act. 21, 22 ff.) befristete, und auch aus der Nebeneinanderstellung von Propheten und Nasiräern bei Amos schließt man mit Unrecht, daß er Nasiräer auf Lebenszeit meinen müsse. Aber wenn man dem Nasiräat eine bestimmte Frist setzte, warum sollte man diese Frist nicht auch einmal auf das höchste Maß, auf Lebenszeit, steigern? Bei einer Heldengeschichte wie die Simsons kann das nicht Wunder nehmen; es wird bei dem Gebot an die Mutter ausdrücklich festgestellt, ist darnach augenscheinlich nicht die Regel, und schließt keineswegs aus, sondern vielmehr ein, daß der Erzähler neben seinem Helden von andern Nasiräern wußte, die die Weihe erst als Erwachsene auf sich genommen und zeitlich befristet hatten.

Eines freilich, was das Gesetz vorsieht, würde bei lebenslänglichem Nasiräat in der Regel fortfallen müssen, das Scheren des Hauptes bei dessen Abschluß und die Übergabe des geweihten Haares an die Opferflamme des Heiligtums; denn das Haar einer Leiche würde man dort nicht zugelassen haben. Freilich war der Fall bei dem plötzlichen Tode eines Nasiräers mit begrenzter Weihe der gleiche. Sicher aber gehört dieser Abschluß zu den notwendigen Bestandteilen des Gelübdes: es handelt sich bei ihm letzten Endes um ein Haaropfer, wie dieser heilige Brauch weithin über die Welt in vielen verschiedenen Ausgestaltungen sich findet. Das Hinausschieben seines Vollzugs verschafft dem Nasiräer den Nießnutz von der Besitznahme des Gottes, solange das geweihte Haar noch sein Leben teilt. Natürlich kann die Opfereigenschaft in vollem Sinne von dem Gesetz in der späten Fassung des Priesterkodex nicht mehr anerkannt werden; aber den alten Brauch der Übergabe an das Opferfeuer wollte oder konnte man doch nicht beseitigen. Ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß man wenigstens die Beteiligung des Priesters ausschied, indem man dem Nasiräer selbst das Scheren seines Hauptes — eine Hilfskraft wird stillschweigend zugelassen sein — und die Übergabe des Haars an die Opferflamme zuwies. Beides wird ursprünglich des Priesters Sache gewesen sein.

Damit glaube ich alles Wesentliche erledigt zu haben. Man meine nicht, die hier vertretene Anschauung damit widerlegen zu können, daß der Priesterkodex in seinem Nasiräatsgesetz von dem Nasiräer nicht wohl Simsontaten erwarten konnte. Das ist sicherlich zuzugestehn für die späte Zeit, in der diese Fassung des Gesetzes entstanden und in Kraft getreten ist. Davon ist aber wohl zu unterscheiden die Zeit, in der das Gesetz entstanden sein will, die des Gesetzgebers Mose, und für sie schließt es ohne jeden Zweifel auch solche Wirkungen des Wohnens Jahwes im Haupthaar des Nasiräers ein, und wohl in erster Linie. Im Leben aber versteht es sich von selbst, daß die Erwartungen, die sich an die Weihe des Nasiräers knüpfen, mit den Zeitverhältnissen wechseln. Jahwes Kraft wirkt in und aus ihm, was Er will, und was die Zeit erfordert. Auch die Bedeutung des Nasiräats für Israel wird mit solchem Wechsel der Zeiten erheblich auf und ab gegangen sein. Sehr wohl mag und wird man aber in neuen Zeiten kriegerischer Erhebung, unter Artaxerxes Ochus, in der Zeit der Makkabäer, während der letzten furchtbaren Kriege gegen Rom im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., auch wieder übermenschliche Heldentaten vom Nasiräer erwartet haben. Aber in jedem Falle ist festzuhalten, daß das Nasiräat niemals in geistlichen Exerzitien negativ-asketischer Art oder einem Protest gegen Überkultur aufging, sondern daß man von der Einwohnung Jahwes stets Betätigung seiner göttlichen Kraft, positive Wirkung dieser oder jener Art, erwartete. Und wenn die Rechabiten ebenfalls den Wein mieden, so bedenke man, daß sie auch kein Getreide säen und nicht in Häusern wohnen durften, man vergesse ferner nicht, Num. 6, 20 noch einmal nachzulesen, und werfe dann den Rechabiten und den Nasiräer nicht zusammen, eingedenk des alten Spruchs: Duo si faciunt idem, non est idem.

Marburg Karl Budde

[5]) Spr. 20, 1 heißt der Wein ein Spötter; aber das ist wohl nur dichterische Personifikation. Der Wettbewerb allerlei minderwertiger Götter und Geister mit Jahwe, der anfangs mit Israel allein war, wird nirgends so dramatisch geschildert wie im Liede Mose's, Deut. 32, 15—18, vgl. V. 12 ff.

Erst nach Abschluß dieses Aufsatzes erhielt ich von dem Herausgeber das Schriftchen **„War Jesus ein Nasiräer?** Eine Studie über die Lebensweise Christi", von Wilhelm Winsch, Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage, 1927. Wer sich überzeugen will, was sich mit einer verwaschenen Auffassung vom Nasiräat alles erreichen läßt, findet in diesem Schriftchen eines Naturarztes, Gegners von Alkohol und Fleischkost, die beste Gelegenheit dazu. Das griechische Nazoraios, neben Nazarenos Beiname Jesu, der, nur nach Joh. 19, 19 freilich, auch am Kreuze geschrieben stand, bedeutet nach Winsch Nasiräer, und das heißt Asket. Das, meint Winsch, war Jesus, natürlich kein fanatischer wie Johannes, sondern „nur nach dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben", so daß er unter anderem ruhig zu Leichen gehn konnte (S. 25). Aber er trank keinen Wein, sondern nur ungegohrenen Traubensaft, auch beim Abendmahl, das bei Leibe nicht das Passahmahl war, da Jesus sich auch des Fleisches völlig enthielt. — Weizsäcker muß sich S. 13 gehörig die Leviten lesen lassen, daß er Luk. 14, 1 das griechische „Brot essen" mit „speisen" wiedergibt — ob auch in der vierten Bitte Brot das Fleisch ausschließt, erfahren wir nicht — und was dieser Entdeckungen mehr sind. Sie alle haben weiter keinen Anlaß noch Grund, als daß der Verfasser selbst so lebt und daher nicht annehmen kann, daß Jesus eine „Raubtiermoral" (S. 1) — ein entsprechendes Schmähwort für Alkoholgenuß finde ich nicht — vertreten hat. Es ist sehr zu bedauern, daß eine gewiß wohlgemeinte und achtungswerte Ausprägung der Moral nicht leben kann, ohne in ehrlichster Meinung die Geschichte, auch die heilige, zu fälschen. Daß Wein und Fleisch für den Israeliten zum täglichen Brot gehörten, beweist die ganze Heilige Schrift, am schlagendsten das Abendmahl und das Passahlamm. Was den Wein angeht, so ist auch gegen einen unvergleichlich Kundigeren wie Hans Schmidt — ich führe ihn an nach einem Aufsatz über ihn (Frankf. Zeit. Reichsausgabe

28. Mai 1930), den mir ebenfalls der Herausgeber zugänglich machte — Einspruch zu erheben, wenn er aufstellt, daß der Wein nur von der kanaanitischen, „dionysisch eingestellten" Baal-Religion vertreten, von der Jahwereligion abgelehnt worden sei. Daß Israels Väter in der Wüste keinen Wein getrunken haben, versteht sich von selbst, und daß die Rechabiter aus Überzeugung darauf zurückgriffen, läßt sich begreifen. Aber daß die Jahwereligion als solche, so wie sie in der festen Heimat Kanaan sich entwickelte und später auf Mose zurückgeführt wurde, den Wein nicht verwarf, sondern ihn als Jahwes gnädiges Geschenk ansah, beweist allein Hosea 2, 10 und 14, und vollends die Aufnahme des Weines in das Opferritual. Man unterscheide doch Vergangenheit und Gegenwart, Geschichte und Leben, und lasse jedem von beiden sein Recht! *) K B

Der verlorene Sohn — in Indien?

Wohl Jedem, der sich mit indischer Religion befaßt hat, ist die eigentümlich tiefe Gnadenlehre der bhakti-Religion bekannt geworden. Als ich sie selber vor manchem Jahre in Indien, im Hause des verehrten Dr. Johnson in Benares studierte, wurde mir ihre seltsame Ähnlichkeit mit dem Christentume zum Problem, das mich dann lange beschäftigt hat und mir der Hauptanlaß wurde, Sanskrit zu studieren, um diese Religion in ihrer Tiefe kennen zu lernen. Zunächst wird man fast verwirrt von der Ähnlichkeit mit christlichen Ideen, und fast könnte sich der Gedanke nahe legen, als ob hier eine Konkurrentin des Christentumes entstanden sei, in der die tiefsten Ideen christlicher Gnadenlehre vorkämen. Aber bei genauerem Studium ergibt sich dann, daß man dabei den Fehler macht, den man so oft begeht, wenn man Texte in einer fremden Sprache liest und nun die fremden Termini unbewußt sogleich im Sinne seiner eigenen Religion deutet. Wenn man diesen Fehler bemerkt hat, so liest man dann genauer, und nun erkennt man doch, welche tiefen Unterschiede zwischen beiden Religionen sind. Das gilt auch von der Gnadenlehre der Bhakti-Religion.

Es ist wahr, daß hier in der seltsamsten Weise eine fremde Religion durch allmähliche Vertiefung und Umgestaltung ihrer Ausgangs-Ideen Parallelen zu christlichen Ideen aufweist. Aber dennoch handelt es sich hier nur um das, was ich in meinem Buche „Vischnu-Narayana", am Schlusse genannt habe: „Konvergenzbildung religiöser Typen". Eine solche Konvergenzbildung hat auf dem Boden Indiens stattgefunden. Aber dennoch ist und bleibt der Geist beider Religionen ein tief verschiedener. Diese Erkenntnis ist wichtig, denn durch sie wird es uns möglich, den tiefen Ideen- und Wertgehalt jener fremden Religion voll anzuerkennen, und dennoch die Eigenartigkeit und Einzigartigkeit des Christentumes nur um so sicherer zu erkennen.

Ich möchte im Folgenden einen Text der Bhakti-Religion aus dem Sanskrit übertragen, der auf den ersten äußerlichen Blick fast aussehen könnte wie eine Doublette zu dem evangelischen Gleichnisse vom verlorenen Sohne, in dem wir mit Recht den tiefsten und eigentlichen Geist des Christentumes erkennen können. Als ich diesen Text in Indien zum ersten Male las, erschrak ich fast über die Ähnlichkeit, und es erging mir, wie so Vielen: ich vermutete zuerst eine Entlehnung aus dem Christentume. Diese hat aber schwerlich stattgefunden: der ganze Text erklärt sich vollständig ohne die Annahme einer Entlehnung aus der Bibel, aus rein indischen Motiven. Und auch der Inhalt ist durchaus aus dem Geiste der indischen Bhakti-Religion geschöpft. Ich fand diesen Text, als ich in der Adyarbibliothek nach Urkunden suchte über die drei heiligen Stätten Vischnus in Südindien, nämlich Kāñcipuram (Conjeeveram), Śrī-rangam und Tirupati. Es war ein Mahatmyam über Kāñcipuram, das heißt ein Buch, das „die Herrlichkeit" dieser Vischnustätte schildern soll und Legenden erzählt, die mit seinem großen Tempel verknüpft sind. Das Stück lautet in Übertragung so:

Es war einmal ein Brahmane, in der Stadt der Madra's, mit Namen Krishivalla, übelgesinnt und ungezügelter Sinne,

Boshaft, Irrlehren ergeben, seines Vaters Gut vertuend, dem Spiel und Trunk ergeben, die Frommen verfolgend und beraubend.

Nachdem er durch Betrug und Diebstahl seines Vaters Gut an sich gebracht hatte, vergeudete er es an die Huren.

So Übles treibend ward er zuletzt von seinem Vater aus dem Hause getrieben, ging fort von da und hauste bei einer Hure, praßte und tollte mit ihr Tag und Nacht.

So gefallen, seines guten Karman verlustig gegangen, nicht mehr übend Bad, Gebet und Feuerdienst,

Lebte er einem Ausgestoßenen gleich, ein Fleischesser und ein Trinker, bis ihm sein Geld zu Ende war.

Als seine Hure ihn ohne Mittel sah, ward sie böse und schmähte ihn, und es ging ihm übel, als er sich am Ende sah.

Ohne Heim und Familie, ganz entkräftet, ward er schwermütig, und gedachte bei sich: Wie kann ich nur wieder zu Gelde kommen!

Und wie ein von Sinnen Gekommener ganz auf Geld erpicht, schlich er sich eines Nachts, von den Schergen unbemerkt, in des Königs Schloß,

Fand da des Königs jungen Sohn, mit viel kostbarem Schmuck angetan, auf dem Bette liegend, und packte ihn mit Gewalt,

Wie der Tiger das Kalb, und schlug ihn mitleidslos nieder bei der Nacht, nahm alle seine Kostbarkeiten und eilte hinaus.

Doch draußen bemerkten ihn die Schergen, packten ihn samt seinem Raube, und machten dem Könige Meldung.

Der im Sterben liegende Knabe klagte laut in seiner Pein, so daß die Kammerdiener seine Stimme hörten und erschreckt herbeieilten.

Sie fanden ihn tot und sahen zugleich den Mörder, von den Schergen gepackt. Leiderfüllt klagten sie laut.

Dem Könige, als er seinen Sohn sah, von dem Einbrecher erschlagen, krampfte sich das Herz zusammen, und er jammerte sehr.

Als er samt den Verwandten und Freunden lange geklagt hatte, trösteten ihn seine Brahmanen, des Schicksals Gesetz ihm vortragend.

Am nächsten Tage ließ er dann den brahmanischen Knabenmörder vor sich bringen und sprach: „Töten darf ich einen Brahmanen nicht, selbst wenn er ein Dieb, ja wenn er selbst ein Brahmanenmörder wäre.

„Aber ich nehme ihm seine Habe, lasse ihn peitschen, gebe ihm (zum Schimpfe und zur verunreinigenden Degradation) einen Schädel in die Hand,

„Und eine Hundspfote als seine Marke, und lasse ihn auf öffentlichem Markte als Mörder ausrufen und ihn dann aus dem Lande jagen."

So tat er ihm nach dem Gesetze. — Krishivalla aber, des Landes verwiesen, im Walde hausend, ward, von Schmerz gequält, durch solche Qual endlich zur Besinnung gebracht.

(Er sprach zu sich:) Ich, ein Brahmane, ging meines (guten) Karman verlustig, ward ein Räuber elterlichen Gutes, ein Dieb, ein Trinker und der Unreinen Speise-Esser,

Ein Verschwender, ein Bösewicht, ein Gefallener! Wie kann mir Heilung werden! — So sinnend, voll Leides, wanderte er gen Süden, durch das Vindhya-Gebirge (betend):

„O Purushottama *), schirme mich, den vom Rechte Verlassenen, den Verlorenen! O Lotosaugiger, o Allherr, berühmt als der an Tugend (des Mitleides) Reiche.

„Zieh mich heraus, zieh mich heraus (aus meinem Elende). Nur du bist mir Zuflucht!" So klagend und wieder und wieder Seufzer ausstoßend,

Bald wieder laut rufend: „Rette mich, o Narayana!" irrte er umher von Wald zu Wald, von Fels zu Fels, von Teich zu Teich.

Bald an dieser, bald an jener heiligen Badestatt, bald in Seen, bald in Flüssen sich badend, richtete er sein Gemüt auf Acyuta, den Lotosaugigen.

Da kam er nach langer Weile zu unserm Lande Satyavrata und fand hier aller Badestätten beste, die von Kaushika (in Kancipuram) erbaute.

Und Vischnu meditierend, vollzog er hier sein Bad. Siehe, da zuckte ihm sein rechter Arm und sein rechtes Auge, und der Sturm seines Gemütes ward plötzlich still.

Auf solche Zeichen (Omina) hin ward er voll Freude und rief laut: „O Narayana!" und tauchte sich tief ins Wasser.

Und zu ihm herbei kamen (als Boten Vischnus) die Himmlischen mit Indra an der Spitze, und ließen Blumen regnen.

Und als er vom Bade wieder herauf zum Ufer kam, da sahen sie ihn von allem Fehl befreit, wie den aus dem Rachen Rahus (der Mondfinsternis) wieder befreiten Mond.

(Und alsbald nahmen sie ihn in ihren himmlischen Wagen und führen ihn gen Himmel.)

Aus Kāñcimahātmyam, Kap. 8

Dieser Text könnte wirklich, wenigstens in seinem Anfange und in seinem Resultate, klingen wie ein Echo aus unserer Bibel. Und man hat oft versucht, die Gnadenreligion Indiens überhaupt so zu erklären. Man verwies auf die Siedlungen der Nestorianischen Christen von al-

*) Inzwischen erschien von dem unermüdlichen Verfasser: „War Jesus Vegetarier und Abstinent? Eine prüfende Zusammenstellung aller entscheidenden Stellen und Gesichtspunkte." Selbstverlag des Verfassers. (Berlin-Halensee.) 24 S. D H

*) Höchster Gottesname, etwa „Höchster Geist".

ten Zeiten her, besonders in Südindien. Aber man übersah dabei, daß die Bhagavad-gita, der klassische Text aller Bhakti-Religion, ohne Frage älter ist als die christlichen Kolonien der Syrer in Indien. Auch scheint die Missionstätigkeit jener Gemeinden bald erlahmt zu sein. Sie wurden selber zu einer eng abgeschlossenen Kaste für sich. Und zu der Zeit, als die Bhakti-Religion im Tamulenlande ihre große Reformation und Neubelebung erlebte, wissen wir von einer besonderen Missionstätigkeit der Nestorianer nichts. Einen gesicherten Nachweis ihres Einflusses hat man bisher nicht erbracht. Ja, es fragt sich sogar, ob hinsichtlich der Gnadenlehre überhaupt von ihr ein tiefer Einfluß ausgehen konnte. Daß diese jemals ein besonderes Charakteristikum der syrischen Kirche gewesen sei, ist nicht erwiesen. Und das starke Feuer und die hohe Begeisterung der indischen Alvars und Adiyars, in denen der Geist der Gita wieder auflebte, hat mit der Art des syrischen Christentumes schwerlich etwas gemein. Wir könnten an einen derartigen Einfluß nur dann glauben, wenn der Nachweis erbracht wäre, daß etwa in jenen syrischen Kirchen eine stark paulinisch gefärbte Form des Christentums in stark emotionaler Gestalt lebendig gewesen wäre. Denn mit einem solchen Typus würde sich die Bhakti-Religion am ehesten vergleichen lassen. Aber das ist gewiß nicht der Fall gewesen. Wie gesagt: nicht Entlehnung, sondern Konvergenzbildung hat hier stattgefunden.

Und wir sagen weiter: Dabei ist eine Ähnlichkeit eingetreten, die doch keineswegs zur Identität indischen und christlichen Glaubens und Erfahrens geführt hat. Das läßt sich gerade auch an unserem Texte erkennen. — Dieser Text ist eine „Bekehrungsgeschichte", wie sie in der Legende und in der Praxis der Bhakti-Religion sich oft findet. Als solche ist sie ergreifend und zeigt die Tiefe dieser Religion. Aber Krishivalla ist doch nicht derselbe wie der verlorene und wiedergefundene Sohn im Evangelium. Die Unterschiede treten bei näherer Betrachtung deutlich heraus.

„Ich habe gesündigt in den Himmel und vor dir" — so sagt der verlorene Sohn. Die Last, die ihn drückt, und von der er erlöst sein möchte, ist die Last der Sünde und der Schuld selbst, und wenn diese von ihm genommen wird, so ist er zufrieden, wenn er nur als Knecht und Tagelöhner im Hause seines Vaters leben darf. Die Not des von der Sünde zerschlagenen Gewissens und Herzens ist es, die ihn beschwert. Anders bei dem Inder. Daß auch hier das Gewissen sich regt, ist gewiß nicht zu bezweifeln. Aber das Gefühl, das dadurch in ihm entsteht, ist eigentlich weniger tiefe Reue als Scham. Und vor allem, worüber klagt er? Darüber, daß er „sein gutes Karman" verloren hat, und daß er nun verstrickt ist in ein übles Karman, das ihn seines Standes als Brahmane verlustig macht und ihm die Aussicht auf leidvolle Wiedergeburten in neuen Existenzen eröffnet. Daß er als Brahmane geboren wurde, dankte er seinem früheren „guten" Karman. Und dadurch hatte er gesicherte Aussicht auf immer höheren Aufstieg in der Stufenleiter der Wesen. Daraus ist er nun „gefallen". Sein jetziges Leben und seine späteren Wiedergeburten sind nun gebunden durch die unheimliche Macht dieses üblen „Karman", und dieses macht sein ganzes Dasein zu „Leid". Nicht Leid über Sünde ist es, was ihn treibt, sondern Leid über sein Elend, das er jetzt zu tragen hat, und das er in den nächsten Wiedergeburten zu tragen haben wird. Darum wendet er sich an Vischnu, der „berühmt" ist durch sein Mitleid gegen Leidende, und der die geheimnisvolle Gewalt besitzt, die Macht solchen zu immer erneutem Schmerze führenden üblen Karmans zu brechen. „Mitleidig" neigt sich Vischnu dem Leidgequälten. „Erbarmend" aber neigt sich der Gott Christi zu dem von Sünde und Schuld Zerschlagenen, und die christliche Erlösung ist nicht Befreiung von schmerzbringendem Karman, sondern ist Rechtfertigung und Heiligung des Sünders, als des Entsühnten.

In meinem Buche „Indiens Gnadenreligion und das Christentum" habe ich diesen tiefen Unterschied, in dem wir Christen zugleich die Überlegenheit unserer Religion erblicken dürfen, weiter ausgeführt.

Marburg Rudolf Otto

Zur Theologie des religiösen Sozialismus

Die von Seiten der dialektischen Theologie am religiösen Sozialismus geübte Kritik wird oft mißverstanden. Man tröstet sich oft in Diskussionen damit, daß ja auch Barth und seine Freunde die Frage, ob ein Christ Sozialist sein könne, negativ beantwortet hätten. Aber das ist so wenig der Fall, daß die Führer dieses Kreises sich nach wie vor zum Sozialismus bekennen. „Wort Gottes gibt es nur da, wo der Anspruch, der aus der Not des Lebens aufsteigt, gehört wird. Ich sehe darin das bleibend Wertvolle am religiösen Sozialismus, daß er unserer Zeit dieses Anliegen auf die Seele gelegt hat. Wir werden ihn daher nie verleugnen können oder auch nur verleugnen wollen." So schreibt Thurneysen in Zwischen den Zeiten 1927, 6. Sofern es sich also nur darum handelte, ob ein Christ auch Sozialist sein könnte, wären auch die Anhänger der dialektischen Theologie „religiöse Sozialisten".

Ihre Polemik ist vielmehr eine rein theologische; sie wendet sich grundsätzlich nicht gegen die Sache, sondern gegen die theologische Auffassung der Sache. Sie wendet sich zunächst einmal gegen den älteren religiösen Sozialismus und die Theologie des social gospel, für die die neue Wirtschaftsordnung unmittelbar mit dem Reich Gottes zusammenfällt. Dieser Linie steht auch Wünsch noch sehr nahe, wenn er sagen kann, daß „diese Entwicklung, soweit die Wirtschaft in Frage kommt, die volle Verwirklichung der christlichen Liebe verspricht*)." Auch Cahn mag solche Dinge im Auge haben, wenn er darauf hinweist, daß auch in einer sozialistischen Welt das Reich Gottes noch recht ferne sein werde, und daraus einen Einwand gegen die Sache macht. Alles, was gegen diese Identifizierung von sozialistischer Wirtschaft und Reich Gottes gesagt worden ist, ist sicher richtig. Da werden Gott und Welt allzu rasch zusammengeführt. Das Reich Gottes ist nun einmal nicht Essen und Trinken, — und ebensowenig ist es eine neue Wirtschaftsordnung. Aber dieser Einwand trifft wahrscheinlich von uns Jüngeren keinen einzigen; ob wir nun mit Otto oder mit Bultmann gehen, soviel ist uns sicher, daß das Reich Gottes nicht von uns verwirklicht werden kann. Das Heilmittel, das wir der im Innersten kranken Zeit anzubieten haben, ist nicht der Sozialismus, sondern der Glaube an Christus, den wir nicht bewirken können, um den wir nur bitten können. Die Frage aber ist, ob die Innerlichkeit dieses Weges uns nicht doch zwingt zu einem Weg von außen her; ob wir nicht doch auf Grund unseres Glaubens Sozialisten sein müssen.

Auch das wird in dieser Allgemeinheit von der dialektischen Theologie abgelehnt, und zwar mit der Berufung auf die Konkretheit der Entscheidungen des Glaubens. Diese Entscheidungen dürfen nicht durch ein Programm im voraus festgelegt werden. Der glaubende Mensch ist vielmehr darauf angewiesen, Gottes Stimme in jeder Gegenwart neu zu hören. So besteht dann natürlich auch die Möglichkeit, daß verschiedene Menschen sich verschieden entscheiden: daß der eine aus seinem Glauben Pazifist, der andere aus demselben Glauben Militarist ist. Abgelehnt wird also das Programm als ein Verfügen über die Zukunft, und die Notwendigkeit, daß ein Christ auch Sozialist sein müsse. Dieselbe Polemik wen-

*) „Christliche Sittlichkeit und sozialistische Wirtschaft". Karlsruhe 1928. S. 13.

det sich aber natürlich ebenso gegen jedes andere Programm. Es wird die theologische Begründung jeder Wirtschaftsform angefochten; dafür aber auch die Entscheidung für jede offen gelassen, — also auch für den Sozialismus.

Das ist nun freilich nicht genug. Es wird auch der konkreten Gegenwart nicht erspart bleiben, daß sie über eine ferne Zukunft verfügen muß; auch der Christ muß ja Politik machen; und wir glauben, daß nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit des Sozialismus für den Glauben zu behaupten ist.

Wann hätten wir theologisch das Recht, für eine bestimmte neue Wirtschaftsordnung einzutreten? Doch sicher dann, wenn die bestehende Ordnung uns nach ihren eigenen Gesetzen die Möglichkeit zu unserer Verkündigung nimmt. Wenn die bestehende Ordnung solche Verhältnisse schafft, daß unsere Verkündigung nicht mehr verstanden werden kann, daß die Befehle Gottes gar nicht mehr ausgeführt werden können: — dann dürfen, nein, dann müssen wir gegen diese Ordnung für eine bessere neue eintreten. Daß auch diese andere Ordnung dann sicher von Vielen mißbraucht werden wird, das ist schwer und drückend; aber das liegt dann nicht mehr an der Ordnung selber, sondern an den einzelnen Menschen, die sie tragen. Es werden nie alle Menschen zu Christen werden, und es wird immer Sünde in der Welt geben. Aber das enthebt uns nicht der Verantwortung dafür, daß unsere Botschaft zu allen dringt.

Und nun ist also unsere Behauptung die, daß das gegenwärtige System der Wirtschaft vielen Menschen das Hören und Verstehen unserer Botschaft unmöglich mache. Wir haben diese Behauptung näher zu begründen.

Die christliche Verkündigung ruft nach der dialektischen Theologie auf zur Entscheidung in freier Tat, die in ihrem Wie durch Liebe charakterisiert wird und gewagt wird im Glauben an das verkündigte Wort. Die Vergebung kann nur geglaubt werden, und muß dem Wort geglaubt werden. Aber das Wort wird verständlich nur, wenn ich in einer Relation der Liebe zu Anderen stehe; ohne Gesetz bleibt das Evangelium unverständlich. Anderseits enthält natürlich das Evangelium auch das Gebot, weil es ja Verkündigung von der Liebe eines Menschen ist. Aber das Gesetz, und daß das Evangelium auch Gesetz ist: das kann mir eben nicht gesagt werden; das muß ich schlechterdings selber sehen. Wenn ein Mensch sich entschließt, mir zu vergeben, in dessen Schuld ich wirklich stehe, so mag es sein, daß ich mich entschließe, ihm zu glauben. Wenn mir aber Jemand vergibt, dem ich nichts schuldig bin, so ist mir seine Vergebung völlig gleichgültig. Daß er selber „liebenswürdig" ist; daß er meine Liebe fordern kann. — das kann kein Mensch mir sagen, wenn ich es nicht selber einsehe; und wenn es mir Jemand bloß sagt, so wird er dadurch nicht liebens-würdiger.

Also ist die Voraussetzung der Predigt eben die: daß die Menschen verstehen können, was Liebe ist; daß sie die Möglichkeit haben, in ihrer Welt Liebe zu geben und zu empfangen; zu sehen, daß Andere ihrer Liebe wert sind, und selber durch Liebe beglückt zu werden. Hat diese Möglichkeit der moderne Mensch, der als Proletarier lebt? hat sie der Kapitalist?

Der Proletarier hat sie nicht, oder er hat sie doch weithin nicht. Er lebt in einer Welt, in der die Macht Alles ist; alle Fragen, die nach Recht und Gerechtigkeit entschieden werden sollten, sind in dieser Welt Machtfragen. Er selber ist ein wehrloses Stück in diesem Machtkampf; und über sein Sein oder Nichtsein wird eben nach Maßgabe der Machtverhältnisse entschieden. In dieser Welt lebt er mit seinen Maschinen; die wollen keine Liebe und brauchen keine. Auch seine Kollegen brauchen keine und wollen keine; was sie zu tun haben, wissen sie; und ob sie es mit Liebe oder mit Haß tun, danach kräht kein Hahn, seit das alte Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zerbrochen ist. Selbst für die Familie ist es nicht so wichtig, ob der Vater seine Kinder liebt oder nicht; sie sind Esser, für die er sorgen muß, und nachher werden sie Helfer, die mitverdienen. Seine Erholung besteht in Sport, — wenn es hoch kommt; im übrigen hat er gemeinhin die Wahl zwischen der engen Stube daheim, wo ihn die Sorgen erdrücken, und dem Wirtshaus. Es fragt Niemand nach seiner Liebe; es braucht sie Niemand; und falls doch noch Jemand da wäre, so haben ihn die ewigen Geldsorgen und die Maschinenarbeit so müde gemacht, daß er es nicht mehr sehen kann.

Wie aber sollen wir ihm die Botschaft der Liebe verständlich machen, wenn er selber nicht mehr sehen kann, was Liebe überhaupt bedeutet? Das sind alles Worte für ihn, „Fachausdrücke", die nicht aus seiner Branche sind, und die er weder verstehen kann, noch zu verstehen braucht. Was in aller Welt sollen wir mit unserem Neuen Testament an den Krankenbetten dieser Leute? Sie verstehen uns einfach nicht und können uns nicht verstehen.

Habe ich die Lage des Arbeiters zu schwarz beschrieben? Ich will mich gern eines Besseren belehren lassen, wenn es anderswo besser ist. Nur sollte man nicht immer wieder hinweisen auf den verhältnismäßig hohen Alkoholverbrauch auch in Arbeiterstädten und auf das, was zur Behebung der Wohnungsnot in den letzten Jahren schon geschehen ist. Es ist aufs tiefste zu bedauern, daß noch soviel sauer verdientes Geld für schlechtes Bier ausgegeben wird. Aber haben denn die Leute eine andere Wahl? Wenn sie nach der Arbeit sich irgendwo mit andern Leuten treffen wollen, wohin sollen sie denn gehen, wenn nicht ins Wirtshaus? Daß die Atmosphäre dort nicht beglückend ist, das wissen sie selber so gut wie wir; aber warum gibt es bei uns nicht Arbeiterklubs in großem Maßstab, wo man sich wohl fühlen kann ohne Bier? In Rußland hat man den Versuch gemacht, und er soll gelungen sein! Und daß im Siedlungsbau so große Fortschritte gemacht worden sind, wird natürlich Jedermann mit größter Freude begrüßen. Aber man macht sich auch da oft nicht klar, wie schwer es für den Arbeiter ist, nur ein kleines Haus selbst zu bauen und zu unterhalten. In meiner Heimat kostet ein kleines Haus mit Bauplatz 12 bis 15 000 Mark. Muß diese Summe auch nur mit durchschnittlich 5% verzinst werden, und konnten sich die Leute vielleicht vorher etwa 5000 Mark ersparen, so bleibt doch immer noch eine jährliche Zinssumme von 350—500 Mark übrig, und das bei einem monatlichen Durchschnittsverdienst von 200 Mark für zwei Personen. Wie es da überhaupt reichen kann, vollends wenn Kinder da sind, ist mir ein Rätsel. Das Rätsel löst sich freilich, wenn man die müden Frauen ansieht: man hungert eben.

Diese wirtschaftliche Not ist aber nicht gleichgültig. Sie ist so mächtig, daß sie alles Andere überwiegt und erstickt; sie mehrt immer aufs neue die Bitterkeit und führt immer aufs neue zum Vergleich mit Anderen, Mächtigeren; sie läßt es nie vergessen, daß der kleine Mann doch nur ein bescheidenes Steinchen im Spiel der Großmächte der Wirtschaft ist; daß auf dieser Welt eben die Macht regiert, und daß das, was der Pfarrer sagt — eben für diese Welt nicht paßt.

Aber auch da, wo die wirtschaftliche Not nicht so groß ist wie bei uns, macht das System die Arbeit des Pfarrers fast unmöglich. Auch in Amerika wirken die beiden Faktoren, die äußere wirtschaftliche Unsicherheit und die innere Ermüdung so auf den Arbeiter, daß er die Wirklichkeit Gottes in seiner Welt fast nicht mehr wahrnehmen kann. Die wirtschaftliche Unsicherheit ist auch dort größer, als man glaubt. Das zeigt jetzt die Arbeitslosigkeit; aber man konnte es schon vor zwei Jahren deutlich sehen. Die Prosperity und das Prosperity-Ideal zeigen mit aller Deutlichkeit, worauf es in dieser Welt allein ankommt. Und wie die Arbeit nach amerikanischer Methode den Menschen verbraucht und ermüdet, das zeigen am besten die Schriften Niebuhrs, der früher Pfarrer in Detroit

war und jetzt Professor am Union Seminar geworden ist. Es liegt eben nicht an der Armut Deutschlands allein, sondern eben am System des Kapitalismus!

Diesem System mit seinen Wirkungen kann sich ja auch der Fabrikant nicht mehr entziehen. Er ist ebenso eingespannt in den Betrieb und den Machtkampf wie seine Arbeiter. Er durchschaut die Fäden vielleicht besser; er rettet mehr für sich aus dem Kampf; aber er muß mitspielen, wenn er nicht vom Stärkeren gefressen werden will. Wäre jeder Kapitalist eigennützig nur aus bösem Willen, so könnten wir uns damit begnügen, ihn zu ermahnen und ihn von der Kraft der Liebe durch Liebe zu überzeugen. Aber das Tragische am Kapitalismus liegt darin, daß das System seine Wirkungen haben müßte, selbst wenn alle seine Träger Christen würden!

Wir idealisieren unsere Arbeiter nicht; dazu kennen wir sie zu gut. Und wir wissen, daß auch in der sozialisierten Wirtschaft nicht alles glatt gehen würde. Wir leiden darunter, daß der neuere Sozialismus keinen großen Theoretiker hervorgebracht hat, der uns den Weg zum Sozialismus in unseren komplizierten mitteleuropäischen Verhältnissen hätte zeigen können. Aber das sind Erwägungen, die für eine theologische Betrachtung erst in zweiter Linie stehen können. Es scheint mir, daß wir das Problem da aufnehmen, wo Cahn es liegen gelassen hat. Er empfiehlt sittliche Aufrüttelung der Arbeiter und der Arbeitgeber. „Aber da der Erfolg sittlicher Aufrüttelung davon abhängt, daß überhaupt an das Sittliche geglaubt wird, so heißt es, bei der ungeheuren Verschüttung des Religiösen durch eine ungläubige Agitation, überhaupt erst wieder die Seelen für eine gläubige Einstellung lockern, eine Arbeit, die unendlich viel Geduld und Takt erfordert*)." Eben an den Erfolg dieser Arbeit unter dem kapitalistischen System glauben wir nicht mehr. Die müden Menschen, die seit Jahren und Jahrzehnten ihre beste Kraft in den Fabriken verbrauchten, haben aufgehört diese Sprache zu verstehen. Ihre Augen sind blind geworden für das, was wir ihnen da zeigen sollen. Alle Arbeit dieser Art wird immer wieder totgedrückt von den harten Realitäten des Lebens, das diese Menschen tatsächlich führen müssen.

Wir können mit einer neuen Wirtschaftsform, die ganz gewiß ein Weg von außen nach innen ist, Niemandem den Glauben geben. Aber Glauben kann leichter und schwerer sein. Und es liegt wirklich in unserer Hand, das Glauben leichter oder schwerer zu machen (Röm. 14, 1. 13. 15. 16 **). Das wollen wir: das Glauben leichter machen. Am Ende ist das nichts Anderes, als wenn wir deutsch predigen statt griechisch, und wenn wir uns bemühen, uns genau darauf zu besinnen, was wir sagen wollen, um verständlich zu sein. Gott kann natürlich dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken und braucht uns nicht dazu; aber deswegen haben wir doch das Unsere zu tun, und deswegen gilt das Wehe doch denen, die es nicht tun wollen.

Selbst wenn alle Versprechungen des Sozialismus unsicher sind, wenn wir vieles über den Weg und die Zukunft noch nicht wissen, so sind wir doch immer aufs neue gezwungen, einzutreten für eine Änderung unseres gegenwärtigen Wirtschaftssystems. Und ich sehe nicht, daß irgendein anderer Weg besser wäre als der Sozialismus. Es ist einfach die Not, die uns recht gibt und immer wieder recht geben wird. Es ist die brennende Not des Pfarrers, der seinen Arbeitern eine Botschaft bringen soll, deren Annahme oder Abweisung über ihr Sein oder Nichtsein entscheiden soll, — und die sie nicht verstehen können. Es geht wirklich nicht um uns; es geht auch nicht nur um eine neue Wirtschaftsform, sondern es geht um das Verständnis des Evangeliums.

Göppingen Ernst Bizer

*) CW 1930, 6, 278.
**) Bultmann. Zwischen den Zeiten 1927, 1, Seite 67 f.

Der Kirchentag in Nürnberg

1. Vom Kirchenausschuß und Kirchenbundesamt

Im Mittelpunkt des Nürnberger Kirchentags stand der Tätigkeitsbericht, den der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß (DEKA) vorgelegt hatte. Dieser Kreis von etlichen dreißig Vertretern der Kirchenbehörden und des Kirchentags hat drei Jahre lang in neun, jedesmal zweitägigen Sitzungen umfassendste und gründlichste Arbeit geleistet. Und nach seinen Weisungen das Kirchenbundesamt, die ständige Behörde des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes (DEKB), mit seinen Theologen und Juristen. Ja, seinen Juristen! Klerikale Kurzsichtigkeit reibt sich gern an den Kirchenjuristen. In Wirklichkeit ist die Verwaltungsarbeit der Kirchenbehörden in hohem Maß juristischer Art; und je größer der Amtsbereich, desto größer die Bedeutung und Verantwortlichkeit der Juristen. Der Tätigkeitsbericht zeigt auf jeder Seite, daß der Kirchenausschuß und das Kirchenbundesamt an ihren juristischen Leitern und Beamten Kirchenjuristen von klarem und weitschauendem Blick, gewissenhaftem Ernst, unermüdlicher Arbeitskraft und heißer Liebe zur Kirche besitzen. Damit sollen die theologischen Mitglieder nicht bemängelt sein; aber der vornehmste Dank gebührt den Juristen!

Der „Tätigkeitsbericht des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses zum Kirchentag 1930" kann vermutlich vom Kirchenbundesamt in Berlin-Charlottenburg, Hardenbergstraße 12, bezogen werden; es empfiehlt sich, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen. Was in den 136 Seiten niedergelegt ist, muß in weitere Kreise dringen; und wäre es auch nur als ein Stück Antwort auf die oft gehörte, vorwurfsvolle Frage: Was tut die Kirche?

Der Kirchenausschuß hat im Kampf um das inzwischen gefallene Reichsschulgesetz fortdauernd Gelegenheit genommen, sich zu dem Entwurf und seinen Abänderungsvorschlägen zu äußern. Er hat sich auch mit den höheren Schulen, der Berufsschule, dem Privatschulwesen und der Lehrerbildung wiederholt befaßt. Ganz neu dürfte der Öffentlichkeit sein zu erfahren, daß der Kirchenausschuß zu den Entwürfen eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches und eines Strafvollzugsgesetzes in sehr umfassenden, bis ins Einzelnste gehenden Eingaben an den Reichstag Stellung genommen hat. Er hat darin nicht nur die Rechte der Kirche vertreten, sondern auch die Wahrung der Sittlichkeit und des allgemeinen Volkswohls im Auge behalten, bald eine Verschärfung, bald eine Milderung der Bestimmungen fordernd, gelegentlich auch nur eine genauere juristische Fassung herbeizuführen gesucht. Zum Gotteslästerungsparagraphen, um nur diesen zu nennen, lautete sein Vorschlag: „Wer öffentlich in beschimpfender Weise Gott lästert, oder wer öffentlich eine im Reiche bestehende Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts, ihre Lehre, ihre Einrichtungen oder ihre Gebräuche in einer Weise beschimpft oder verächtlich macht, die geeignet ist, das Empfinden ihrer Angehörigen zu verletzen, wird mit Gefängnis bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft." Interessant ist z. B. auch, daß der Ausdruck „Arbeitshaus" beanstandet wird; er sei in der Volksanschauung so stark belastet, daß er für eine Arbeitserziehungsanstalt nicht mehr passe.

Einen sehr breiten Raum nehmen die Steuer-, Finanz- und Wirtschaftsfragen ein. Die finanziellen Schwierigkeiten des Reichs und die Notlage der Wirtschaft lassen die Reichsgesetzgebung auf steuerrechtlichem und finanzwirtschaftlichem Gebiet nicht zur Ruhe kommen. Die Kirchen leiden unter den Rückwirkungen dieser Unruhe, aber auch unmittelbar unter der allgemeinen Not. Für den Kirchenausschuß ist damit eine

Fülle von Fragen gegeben, wobei es gilt, überkommene Rechte zu wahren und neue Wege zu suchen. Das führt zu immer zahlreicheren und wichtigeren Verhandlungen der Kirchenbehörden untereinander, mit der katholischen Kirche und mit der Reichsregierung. Schwerste Gefahren führt die beabsichtigte Reform des geltenden Pachtrechts für den Grundbesitz der Kirchengemeinden und damit für die Unabhängigkeit der Kirche herauf; der Kirchenausschuß suchte ihnen in wiederholten Vorstellungen bei den Reichsbehörden zu begegnen, auch hier in enger Fühlung mit der katholischen Kirche. In der Auseinandersetzung einzelner Landeskirchen mit den Regierungen ihrer Länder über die Staatsleistungen hat das Kirchenbundesamt die Kirchen beraten, meist mit gutem Erfolg. Für die Klärung des kirchlichen Rechtsstandpunktes hat das Kirchenbundesamt eine „Denkschrift über den Umfang der Staatsleistungen der deutschen Länder an die evangelischen Kirchen bis zur Ablösung" hergestellt. Auch in Sachen der Aufwertung dauert die Arbeit des Kirchenausschusses zu Gunsten der Kirche selbst, ebenso aber auch zu Gunsten der Gesamtheit, namentlich der Kleinrentner, ununterbrochen fort. In Vorbereitung befindet sich eine allgemeine kirchliche Finanzstatistik, die über die finanzielle Gesamtlage der deutschen evangelischen Landeskirchen Klarheit schaffen soll.

Das Verhältnis zu andern Religionsgesellschaften, so zur Vereinigung evangelischer Freikirchen Deutschlands und zur Christengemeinschaft, auch die Wahrung des Hausrechts auf kirchlichen Friedhöfen waren Gegenstand eingehender Verhandlungen.

Von steigender Wichtigkeit ist die Versorgung der evangelischen Deutschen im Ausland. Noch sind auf Grund alter Beziehungen einzelne Gemeinden im Ausland an einzelne deutsche Landeskirchen angeschlossen; im Ganzen aber erweist sich immer mehr der Kirchenbund als ihr zuständiger Erhalter und Förderer. Nachdem am 1. Oktober 1926 die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich mit rund 270 000 Mitgliedern und 114 Pfarrgemeinden dem Kirchenbund beigetreten war, ist am 1. Januar 1929 die Synode im brasilianischen Staat Rio Grande mit rund 143 000 Mitgliedern und 87 Gemeinden in den Bund aufgenommen worden. Die Synode besitzt ein Lehrerseminar und ein Proseminar in Sao Leopoldo und ein Evangelisches Töchterstift in Hamburgerberg; in ihrem Dienst steht auch eine größere Zahl von Schwestern, die das Wittenberger Katharinenstift ausbildet und hinübersendet. Der Kirchenbund wird bei der Synode durch Propst G. Funcke in Porto Alegre, zuvor Pfarrer in Barmen, ständig vertreten.

Außer den beiden Kirchenkörpern waren dem Kirchenbund bis 1930 in aller Welt 55 Gemeinden und 20 Geistliche für ihre Person förmlich angeschlossen. Die Gesamtzahl der Geistlichen, die mit dem Kirchenbund in Beziehung stehen, beträgt einschließlich der Brasilianer 141; in den letzten drei Jahren sind 43 zurückgekehrt, verstorben oder in den Ruhestand getreten und 54 neu entsandt worden. An Zuschüssen zur Versorgung der Auslandsdiaspora durch den Kirchenbund sind für das Jahr 1931 400 000 Reichsmark vorgesehen. Der Fonds zur Sicherung der Ruhestands- und Hinterbliebenenversorgung der angeschlossenen Auslandsgeistlichen betrug im März 1930 annähernd 500 000 Reichsmark. Die Finanzlage verbietet von selbst jede romantische Finanzpolitik; doch konnten z. B. für die freigegebene Christuskirche in Paris 78 000 und für den Bau eines Pfarr- und Gemeindehauses in Athen 40 000 Reichsmark bewilligt werden. Mit Bitterkeit erfüllt die Feststellung, daß unter Berufung auf den Versailler Vertrag den Gemeinden in Daressalam und Kairo ihr Grundbesitz und ihre Gebäude noch immer vorenthalten werden. Für die Ausbildung der Auslandsgeistlichen, besonders der für Brasilien bestimmten, unterhält die altpreußische Landeskirche mit hohen Kosten das Auslandseminar in Ilsenburg.

An besonderen Hilfswerken kommen in Betracht: Förderung von Büchereien, Auswandererfürsorge, Pastorisation in Kurorten, Schiffsgottesdienste bei den Studien- und Erholungsfahrten der großen Schiffsgesellschaften, Seemannsmission und seelsorgerliche Betreuung der Fremdenlegionäre deutscher Zunge. Die Arbeit wird vielfach von freien Verbänden, aber in enger Fühlung mit dem Kirchenbundesamt vollzogen.

Zu diesen deutsch-evangelischen gesellen sich die ökumenischen Beziehungen. Im Zeitraum des Berichts haben bestimmte Anlässe den Kirchenbund mit den nichtkatholischen Kirchen wohl aller europäischen Länder und der Vereinigten Staaten von Nordamerika zusammen gebracht. Bei besonderen Ereignissen wie der Vereinigung der schottischen Kirchen und dem Generalkonvent der Evangelischen Gesamtkirche A. B. in Ungarn war der Kirchenbund persönlich vertreten. Von der Mitwirkung des Kirchenbundes an der großen ökumenischen Bewegung, die sich im Zeichen von Stockholm und Lausanne vollzieht, sei hier abgesehen; sie kann als bekannt vorausgesetzt werden. Der Kirchenausschuß hat die Aufgaben, die ihm dabei obliegen, in ihrer Tragweite voll erkannt. Desgleichen begleitet er die Weltbundarbeit für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, die europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen, den Internationalen Verband für Innere Mission und Diakonie und alle sonstigen wertvollen Werke der übervölkischen evangelischen Gemeinschaft mit warmem, tätigem Anteil.

Soweit die unmittelbare Tätigkeit des Kirchenbundes. Seine mittelbare Tätigkeit betrifft das Verhältnis der verbündeten Kirchen untereinander, den Dienst an der Jugend, den Ausgleich und die Versöhnung der sozialen Gegensätze, die Feiertage (hier lauten die Stichwörter: Sonntagsheiligung, Schutz des Gottesdienstes, Volkstrauertag, Verfassungstag, Protestationsfeier in Speyer, Gustav Adolf-Gedenkfeier, Weltspartag, Kirchenflagge und Kalenderreform) und den theologischen Nachwuchs, sowie die kirchliche Versorgung der öffentlichen Anstalten. Dazu kommt endlich die Förderung der freien kirchlichen Arbeitsorganisationen betreffend Äußere und Innere Mission, Durchsicht der Lutherbibel, Neuausgaben der Gesangbücher, Katechismen und Bekenntnisschriften, Presse, Rundfunk und Film, und schließlich die Statistik.

Übersieht man das ganze Arbeitsgebiet, so bewundert man aufrichtig, daß das Kirchenbundesamt, trotz seiner 19 Beamten und zahlreichen Angestellten und trotz der 345 000 Reichsmark, die es an persönlichen und sächlichen Kosten im Jahr erfordert, die gewaltige Arbeit bewältigt. Auch erhebt sich die bange Frage, wie lange die Kirche der altpreußischen Union noch im Stande und Willens sein wird, den Präsidenten ihres Oberkirchenrats, dessen Kraft wohl zur Hälfte von nichtpreußischer Arbeit verzehrt wird, dem Kirchenbund als Präsidenten zu überlassen. Noch hat Niemand an diese Frage gerührt, aber die Zukunft wird sie in nicht ferner Zeit gebieterisch stellen. Darüber hinaus mögen die Individualisten, denen zwar an dem evangelischen Glauben, nicht aber an der evangelischen Kirche gelegen ist, ernstlich darüber nachdenken, wie alle diese Arbeiten zur Vertretung, Förderung und Verteidigung der evangelischen Angelegenheiten durchzuführen wären ohne eine straffe kirchliche Organisation. Auf dem Kirchentag war jedenfalls Niemand, der nicht die Arbeit des Kirchenausschusses und des Kirchenbundesamtes sowie ihrer leitenden Persönlichkeiten dankbarst anerkannt hätte.

2. Vom Kirchentag

Die eigentliche Arbeit des Kirchentags vollzog sich, wie nicht anders möglich, in den Ausschüssen, hinter verschlossenen Türen; doch war jedes Mitglied berechtigt, den Verhandlungen der Ausschüsse beizuwohnen. Der Ertrag dieser Arbeit wurde den Vollversammlungen in einer Anzahl von Kundgebungen vorgelegt. Die Kundgebungen betrafen den Friedensvertrag von Versailles, die befreite Westmark, die Christenverfolgung in Rußland, die Kirchenfrage, die Schulfrage, die Arbeitslosigkeit, das Osthilfegesetz und den Alkohol. Sie wurden zumeist einstimmig angenommen, die Kundgebung zur Russenfrage gegen die Stimme des religiösen Sozialisten Pfarrers Eckert und die zur Schulfrage gegen eine Minderheit, geführt von Oberstudiendirektor Dr. Schlemmer.

Die Kundgebung zur Christenverfolgung in Rußland lautete:

Der Deutsche Evangelische Kirchentag, im Gedächtnisjahr des Augsburger Bekenntnisses zu seiner dritten Tagung in Nürnberg versammelt, hat sich auf Grund zuverlässiger Tatsachenberichte mit der religiösen Lage in Rußland beschäftigt.

Weit davon entfernt, in die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse eines anderen Staates hineinreden zu wollen, muß er doch aus einem wachsenden Gefühl brüderlicher Gemeinschaft heraus die schwere religiöse Not im Osten als eigene tiefe Not empfinden.

Er erhebt daher, wie bereits vor ihm andere kirchliche Stellen und in voller innerer Übereinstimmung mit ihnen, seine Stimme zum Protest, zur Fürbitte und zur Mahnung.

Er legt feierliche Verwahrung ein gegen die planmäßige Vernichtung der Gewissensfreiheit und die damit verbundene schwere äußere und innere Bedrückung der Christen in Rußland.

Er vereint sich mit den Bedrängten und der gesamten Christenheit zu der Fürbitte, daß Gott der Herr der harten Prüfung ein Ende mache, daß er sie den Christen in allen Landen zur Buße und Läuterung dienen lasse und durch sie die solidarische Hilfsbereitschaft in der Nachfolge des Heilandes mehren wolle.

Er mahnt die deutsche evangelische Christenheit, die Sturmzeichen der Zeit zu erkennen und gegenüber den Anläufen des Unglaubens unerschütterlich festzuhalten am Bekenntnis unseres allerheiligsten Glaubens.

Der Kundgebung zur Kirchenfrage lag ein geschichtlich unterbauter Vortrag des rheinischen Synodalpräses D. Wolff zu Grunde. Der zuständige Ausschuß faßte das Ergebnis seiner Beratung dahin zusammen:

Der Deutsche Evangelische Kirchentag erklärt aus Anlaß der Feier des Augsburger Bekenntnisses von 1530 in Dankbarkeit und Gelöbnis:

Die deutsche Reformation ist Gottes Werk. Es war Gottes Tat, daß das Evangelium einer religiös erregten und ratlosen Zeit wieder aufleuchtete. Es war Gottes Wille, daß die Verkündigung von seiner rechtfertigenden Gnade in Christus allein durch den Glauben wieder als das Herzstück des Dienstes der Kirche und als der Quellgrund ihres Lebens erkannt wurde. Es war Gottes Fügung, daß die reformatorische Bewegung, gebunden an das Erleben und Erleiden des deutschen Volkes, Gestalt gewann in Einzelkirchen, unter dem Schutz, aber auch im Banne des Staates, vielfach von ihm verständnisvoll gefördert, oft freilich auch in ihrem Wesen bedroht. So sind die deutschen evangelischen Kirchen geworden. Sie waren trotz ihrer Begrenzung und ihren Besonderheiten alle durch ihren Dienst an Wort und Sakrament Gottes Werk und Mittel zum Bau der heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche, zu der sich unsere Väter bekannt haben und die eine Wirklichkeit ist, obschon unsere Augen sie nicht sehen.

Die deutsche Reformation ist nicht die Entkirchlichung des Christentums. Sie verwehrt freilich um des Glaubens und des Gewissens willen jede Vergöttlichung eines Kirchentums, achtet das Eigenrecht persönlicher evangelischer Frömmigkeit und bekennt sich zum allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Aber Gott hat ihr auch die Kraft und damit das Recht zur Kirchenbildung gegeben. Sie hat diese Kraft nicht nur in der Gestaltung von Kirchen und Gemeinden eigener Art bewiesen, sondern auch in der Ausbildung eines neuen, geistigen Gottesdienstes. Die deutsche Bibel und der Katechismus, das deutsche Kirchenlied und das Gesangbuch sind Ausdruck eines neuen kirchlichen Lebens.

Unsere Kirchen haben äußerlich unscheinbar trotz vieler Mängel und Fehler unserem Volke einen unersetzlichen Dienst ausgerichtet, indem sie den Einzelnen und das Gemeinschaftsleben unter den Segen und vor den Ernst des Gotteswortes gestellt und die Sendung des Evangeliums an die Welt verwaltet haben im Trost des Glaubens, in der Mahnung zum Kampf gegen das Böse und in der Liebe zu den Brüdern. Und dies alles nun schon 400 Jahre hindurch, in guten und bösen Tagen.

Aus der Dankbarkeit für solche Gnade Gottes erwächst unserer Kirche heute im Zusammenbruch unserer Zeit und in einer für sie völlig veränderten Lage höchste Verpflichtung und heilige Verantwortung. Fest gegründet auf ihren ewigen Grund Jesus Christus hat sie einer gärenden Welt mit ihren quälenden Fragen und unsicheren Antworten Willen und Rat Gottes als die Wahrheit zu verkünden, in der die Kraft der Erlösung und Erneuerung liegt. Sie hat in einer Zeit, die mit Gewalt zur Verweltlichung aller Dinge und Zwecke drängt, zu zeugen von der Bindung der Gewissen an Gott, von der die Einzelnen und die Völker sich nur lösen können zu eigenem Unheil.

Sie hat einem zerrissenen und zerspaltenen Volk in der Kraft des Glaubens und der Liebe eine spürbare und lebensvolle Gemeinschaft zu bieten, die stärker ist als alle Standes- und Berufssonderungen, stärker als der Kampf der Machtgruppen, stärker als aller wirtschaftlicher Zwang. Sie hat in einer Zeit, da Völker und Religionen, Glaube und Unglaube miteinander ringen, eine weltumspannende Aufgabe, die über die Grenzen der Einzelkirche und des eigenen Volkes hinausgeht. Sie weiß sich endlich auch denen zum Dienst verpflichtet, die ihr fremd und feind geworden sind.

Zu solcher Verpflichtung bekennen sich die deutschen evangelischen Kirchen und rufen alle ihre Glieder auf zu rechter Kirchlichkeit. Evangelischer Glaube entfaltet nur da seinen ganzen Reichtum und seine volle Kraft, wo er sich der Gemeinde und der Kirche verbunden weiß. Darum soll jeder Einzelne sich in Treue zu Gotteswort und Sakrament halten, sich mutig zu seinem evangelischen Glauben bekennen, in ernster Verantwortung sich in den Dienst der Gemeinde stellen und seinen Glauben in Brudersinn und Opferwilligkeit bewähren. Das gilt allen Gliedern der Kirche ohne Unterschied des Standes und der Bildung, Jungen und Alten, Männern und Frauen, und denen, die in Kirche und Volksleben an verantwortlicher Stelle stehen, zuerst.

Die evangelischen Kirchen stellen sich unter das Gericht und die erneuernde Kraft des Evangeliums. So gehen sie getrost in die Zukunft.

Zur Arbeitslosigkeit wurde beschlossen:

Mit ernster Sorge sieht der Deutsche Evangelische Kirchentag die wachsenden wirtschaftlichen Nöte des deutschen Volkes, insbesondere die Massenarbeitslosigkeit. Da diese wirtschaftlichen Nöte große seelische Not und sittliche Gefahren für unser Volksleben mit sich bringen, sieht sich der Kirchentag verpflichtet, mit allem Ernst von den verantwortlichen Stellen in Reich und Ländern zu verlangen, daß zur Behebung dieser Not das Äußerste getan wird, insbesondere zur Beschaffung von Arbeit. Der Kirchentag gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände sich in ernster gemeinsamer Arbeit um Lösung dieser Lebensfrage bemühen.

Der Kirchentag legt allen Gliedern der evangelischen Kirche mit ernstem Nachdruck die sittliche Verpflichtung nahe, die notwendigen Opfer zu bringen, um die darbenden Volksgenossen durch diese Notzeit hindurchzubringen. Dazu gehört auch, daß das ganze deutsche Volk sich eine Vereinfachung der Lebensführung auferlegen muß. Die Führer des Volkes müssen dabei mit gutem Beispiel vorangehen. Unnötiger Aufwand muß im persönlichen und öffentlichen Leben verschwinden und äußerste Sparsamkeit an seine Stelle treten.

Unsern Gemeinden und ihren Gliedern wird ans Herz gelegt, aller lieblosen und unberechtigten Kritik an den Opfern der Arbeitslosigkeit entgegenzutreten, denen es nicht an Willen zur Arbeit mangelt, sondern an der Arbeitsmöglichkeit und Arbeitsgelegenheit. Den arbeitslosen Volksgenossen bringt der Kirchentag sein tiefes Mitgefühl für ihre Notlage entgegen in der festen Zuversicht, daß gegen Verzweiflung und Verbitterung die Kräfte des Evangeliums sich mächtig erweisen werden.

Wegen der übrigen Kundgebungen sei auf die Tagespresse verwiesen.

3. Unbefriedigender Verlauf

Trotz der tüchtigen Arbeit, die er geleistet, und der wertvollen Beschlüsse, die er gefaßt hat, hat der Kirchentag nicht befriedigt.

Das liegt zum Teil am Grundsätzlichen, am Zweck und Aufbau des Kirchentags. Er ist, so wie er in Nürnberg aufgezogen war, eine Mischung von Parlament, Schaustellung und Gebetsvereinigung. Daß seine Sitzungen mit Gesang und Gebet eröffnet wurden, ist würdig und recht. Daß aber der Vorsitzende im Anschluß an die Russenkundgebung zum stillen Gebet aufforderte, fiel, trotz des ernsten Inhalts dieser Kundgebung, außerhalb des parlamentarischen Rahmens; das beste Gebet eines Parlaments besteht in seiner Arbeit. Zur Schaustellung wird das Parlament, wenn die Arbeit seiner Vollversammlungen darin aufgeht, Ausschußberichte anzuhören und anzunehmen. Natürlich liegt die Hauptarbeit bei den Ausschüssen; aber das Plenum müßte auch noch Raum lassen für den Kampf der Geister. Daß eine Oppositionspartei fehlt und die eigentlichen Auseinandersetzungen in die Stille verlegt werden, hat sein Gutes; dadurch werden aber die Vollversammlungen ermüdend und stumpfen den Sinn ab. Vielleicht liegt der Fehler noch tiefer: der Kirchentag hat wenig gesetzgeberische Zuständigkeiten. Das Finanzgesetz annehmen, bei einer Jahreseinnahme und -ausgabe von knapp einer Million Mark, den Bericht des Kirchenausschusses bearbeiten und neue Abgeordnete in

den Kirchenausschuß wählen*), im übrigen aber nur eine Anzahl von Kundgebungen fassen, die in der Hauptsache doch auf dem Papier bleiben — das ist für einen Kirchentag zu wenig. Daran ändert auch die bedeutsame Kundgebung für die Kirchenfrage nichts. Sie ist ernst und klug gehalten, aber sie kann nach ihrer ganzen Art keine nachhaltige, richtungweisende Frucht bringen wie die soziale Kundgebung in Bethel und die vaterländische in Königsberg. So besteht der Hauptertrag darin, daß die evangelische Kirche wieder einmal geschlossen vor die Öffentlichkeit getreten ist. Dieser Ertrag ist aber mit der gewaltigen Arbeit, die die Vorbereitung Monate lang das Kirchenbundesamt und den Ortsausschuß gekostet hat, mit der Verhinderung der geordneten Berufsarbeit, die er, gleichfalls Monate lang, bei denselben Männern und eine Woche lang bei allen Teilnehmern verursacht hat, und mit dem finanziellen Gesamtaufwand von 100 000 Reichsmark zu teuer bezahlt. Für den repräsentativen Zweck des Kirchentags genügte es, wenn er alle fünf Jahre zusammenträte, seine übrigen Aufgaben aber auf anderm Weg erledigte. In der Zwischenzeit sorgen die alljährlichen Tagungen der großen kirchlichen Verbände hinreichend dafür, daß der Öffentlichkeitswille der evangelischen Kirche zu seinem Recht kommt.

Die zweite Hemmung lag in Nürnberg darin, daß der Sitzungssaal jeder Akustik spottete. Am ersten Tag war überhaupt Niemand zu verstehen. Vom zweiten Tag an suchte ein Schallverstärker nachzuhelfen. Aber mit unzulänglichem Erfolg und mit der Wirkung, daß der Vorsitzende, gegen alle parlamentarische Regel, bei jeder Mitteilung den Vorsitztisch verlassen und am Rednerpult ins Mikrophon sprechen mußte. Am Schlußtag wurde der Schallverstärker anderweitig gebraucht und kehrte das Elend der Unverständlichkeit im vollen Maß zurück. Über diesen Mißständen wurde das Präsidium nervös, die Versammlung unruhig und die Tribüne leer. Für den nächsten Kirchentag ist dringend zu fordern, daß der Ortsausschuß für die unbedingte Brauchbarkeit des Sitzungssaales gutsteht.

Das Hauptübel war, daß sich der Kirchentag in der Wahl seines Vorsitzenden vergriffen hatte. Der Vorsitzende wurde von der stärksten Gruppe, der Rechten, gestellt; in ihr sollen die Sachsen aus Heimatstolz den Vorsitz für sich gefordert haben und die Gruppe sich ihrem Wunsch gefügt haben. Ein ehrenhafter, frommer und kirchlich bewährter Mann, zeigte er sich doch der Aufgabe nicht gewachsen.

So war nicht Pfarrer Eckert selbst, sondern die geschäftliche und psychologische Ungewandtheit des Präsidenten daran schuld, daß der Kirchentag den Skandal des Falles Eckert erlebt hat.

Pfarrer Eckert war von der badischen Landessynode als Vertreter der Religiösen Sozialisten in den Kirchentag abgeordnet worden und hatte sich vermutlich zu großen Taten gerüstet. Er ist den meisten Mitgliedern des Kirchentags zum ersten Male von Angesicht begegnet: in Haltung, Gebärde und Sprache ein Fanatiker. Eben darum ein Mann, mit dem man nicht ohne zwingenden Grund anbindet, den aber doch sei es zu positiver Mitarbeit, sei es zur Mäßigung und Billigkeit zu erziehen sich gelohnt hätte. Schlimmsten Falles konnte man seine Ergüsse mit überlegenem Schweigen quittieren. Statt dessen stellte der Präsident die Russenkundgebung, nachdem sie verlesen war, sofort zur Abstimmung, nicht erst zur Aussprache, und nahm Eckerts Wortmeldung nicht mehr an. Er war dazu durch die Geschäftsordnung ermächtigt, aber die Geschäftsordnung gegen einen Neuling unerbittlich anzuwenden ist immer vom Übel, zumal wenn man in Fragen der Geschäftsordnung selbst nicht hinlänglich bewandert ist. Hat doch der Vorsitzende zwei Tage später übersehen, daß man einen Antrag auf Schluß der Debatte nicht ohne Weiteres zur Abstimmung bringen darf! Nachträglich erteilte er Eckert doch noch das Wort zur Russenkundgebung. Die Rede, die Eckert hielt, war zu entbehren. Sie hatte sich zum Ziel gesetzt, das Parlament zur Buße zu rufen, und hatte nicht berücksichtigt, daß die angenommene Kundgebung selbst schon auf den Ton der Buße gestellt war. Immerhin gab Eckert, gegen die frühere Haltung seines Blattes, zu, daß in Rußland eine Christenverfolgung vor sich geht, glaubte aber, die russische Regierung entlasten zu sollen. Die Art, wie er es tat, — in den Vordersätzen Beleidigungen, die in den Nachsätzen wieder zurückgenommen wurden — war so ausgesucht demagogisch, daß es der Versammlung besser angestanden hätte, ihn ruhig anzuhören; überdies fehlte es ihm auch nicht an Tönen spürbaren Ernstes. Nachdem er geschlossen hatte, stellte der Vorsitzende fest, daß ihm die Rede trotz ihrer Maßlosigkeiten keinen Anlaß geboten hätte, einzuschreiten, und der Berichterstatter des Ausschusses wies in seinem Schlußwort Eckert mit der weisen Milde des Pädagogen zurecht. Um so größer war das Erstaunen, als der Vorsitzende zu Beginn der nächsten Sitzung Eckert noch nachträglich zur Ordnung rief. Und zwar wegen — Beleidigung der alten Armee! Dem alten General mochte bei Eckerts Rede das Herz bluten, hier war er aber nicht General, sondern Vorsitzender des Kirchentags. Damit nicht genug, brachte der Vorsitzende, als sich Eckert bei der Aussprache über die Kirchenkundgebung zum Wort meldete, alsbald den Antrag auf Schluß der Debatte zur Abstimmung. Das war nicht ritterlich! Wenn Einer gegen Viele steht, ist man ihm besondere Rücksicht schuldig. Eckert war nicht von vornherein der Feind, sondern Mitglied und Mitarbeiter unsers Kirchenparlaments. Auch war es bei dem Inhalt dieser Kundgebung nicht ausgeschlossen, daß Eckert gerade hier Positives zu sagen hatte. Nun der Redemöglichkeit beraubt, verließ Eckert unter Protest den Kirchentag. Er wird seine Antwort nunmehr außerhalb des Kirchentags ausgiebig erteilen. Wahrhaftig nicht zum Ruhm und Vorteil unserer evangelischen Kirche! Nachdem Eckert abgetreten war, haben freilich die Wortführer der dritten und zweiten Gruppe deutlich erklärt, daß sie das Verfahren gegen ihn nicht billigten; es war aber zu spät.

Damit ist über den Fall Eckert ausführlich berichtet, vielleicht ausführlicher, als an sich geboten war. Es geschah nicht aus Freude an Kritik, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit und Klugheit. Auch ein Eckert hat das Recht, gehört zu werden, auch von ihm läßt sich lernen. Und wollte man nicht von ihm lernen, so durfte man ihm doch nicht so leicht zum Ruhm des Märtyrers und zu glänzendem Agitationsstoff verhelfen. Möge sich der Fall Eckert an unserer Kirche nicht allzu empfindlich rächen!

4. Schluß

Die örtliche Vorbereitung des Kirchentags verdient, abgesehen von der Wahl des Saales, alles Lob. Auch der Empfang des Kirchentags im Rathaussaal und die Kundgebung auf dem Hauptmarkt sind vorzüglich verlaufen

*) Es wurden wiedergewählt: Stadtschulrat Adams-Bremen, Oberstudiendirektorin D. Carola Barth-Köln, Reichstagsabgeordneter Franz Behrens-Berlin, Konsistorialrat D. Alfred Fischer-Berlin, Pfarrer D. Herz-Leipzig, Landesbischof D. Ihmels-Dresden, Pfarrer D. Michaelis-Bielefeld, Direktor der Bayrischen Handelsbank D. Frh. v. Pechmann-München, Pastor D. Philipps-Berlin, GR. Professer D. Rendtorff-Leipzig, Prälat D. Schoell-Stuttgart, Frau Reichstagsabgeordnete D. Müller-Otfried-Hannover, GR. Professor D. Titius-Berlin, Präses Pfarrer D. Wolff-Aachen. Neu gewählt: Senatspräsident Dr. Preiser-Berlin, Superintendent D. Schäfer-Remscheid, Reichsgerichtspräsident a. D. D. Simons-Berlin, Vorsitzender der sächsischen Landessynode Generalleutnant a. D. D. Graf Vitzthum von Eckstädt-Dresden. Achtzehn weitere Mitglieder werden von den im Kirchenbundesrat zusammengefaßten Kirchenregierungen entsandt. — Vgl. „Die rechtliche Natur des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes" von D. Berner, Vizepräsident des Preußischen Oberverwaltungsgerichts i. R. Berlin, Carl Heymanns Verlag. 69 S.

und der Festgottesdienst in der Lorenzerkirche war sehr eindrucksvoll. Vor allem aber: wie voriges Jahr das Fest von Speyer, wie unmittelbar vor dem Kirchentag das Augsburger Fest, waren auch die Nürnberger Tage von der Masse des evangelischen Kirchenvolkes getragen. Es gibt auch heute noch viel williges und treues Kirchenvolk!

Frankfurt a. M. Johannes Kübel

Augsburg und Nürnberg

1

Wenn ich „im Interesse unsrer Leser" meinen Bericht über Augsburg und Nürnberg nicht schon mit allenfalls möglicher Eile noch der letzten Nummer anvertraute, so hatte das seinen guten Grund. Die Eindrücke waren viel und zum Teil wunderlich: ich mußte mich sammeln, Distanz gewinnen.

Um so mehr, als ich nicht gern auf diese Fahrt ging. Ich erwog Wochen lang, ob ich auf mein Mandat zum Kirchentag nicht besser verzichten solle. Vornehmlich, um einer jüngeren Person Platz zu machen. Aber da ich über meinen etwaigen Ersatz keine Gewißheit erlangte, nahm ich an. Ich hatte ja auch Ursache dankbar zu sein. Denn der Deutsche Evangelische Kirchenbund hätte seinerseits für diese neue sechsjährige Periode leicht auf mich verzichten können.

Nun darf ich mich einer Berichterstattung wohl nicht ganz entziehen, obwohl ja der Hauptartikel über den Kirchentag selber in Händen des D. Kübel liegt. Er ist nun heut eine kirchenregimentliche Persönlichkeit, übersieht die ganzen Zusammenhänge besser und ist unserm Parlament gegenüber, weil nur Beobachter und nicht Mitglied, objektiver.

Was mich betrifft, so bin ich insonderheit ein ungeschickter Teilnehmer, wo es zu feiern gibt. Mit dem frohen Glauben an die Zukunft meines Volkes und meiner Kirche verträgt sich in mir ein wachsender Zorn und Abscheu gegen die Feste und Feiern, in denen wir unsern Geist verpuffen. So fürchtete ich mich auch vor dem Augustana-Jubiläum in Augsburg und wo sonst. — Übrigens finde ich es je länger je schwerer, über dergleichen Begebenheiten zu berichten. Man horche nur auf die Urteile, die unmittelbar nach einer Rede oder sonstigen Darbietung zur Aussprache kommen, wie unbegreiflich verschieden sie sind! Allmählich allerdings bildete sich dann eine Art gemeinsame Fabel über die erlebten Dinge.

Auch weil man älter geworden ist, erlebt man nicht mehr so. Ich nahm mir nun aber vor, nach Kräften mit den Sinnen des jungen Mannes aufzunehmen und zu empfinden. Wie wenn ich vor vierzig Jahren aus meinem sächsischen Dorfe hätte die Reise und das alles mitmachen können. Da wäre ich schon von der Luft, Süddeutschland, Augsburg und Nürnberg zu sehen, im voraus glücklich gewesen. Und hätte am Sonntag Morgen vom Zuge aus mit Vergnügen die Fronleichnams-Nachprozession auf ländlicher Flur ihren Weg ziehen sehn, um des Nachmittags in Augsburg den prächtig gelungenen historischen Festzug erst recht mitzugenießen. In dem zu mehr als 4/5 katholischen Augsburg eine ernsthaft zu bewundernde Sache, dieses ganz von protestantischer Erinnerung getragene Schauspiel, begehrt und begrüßt von Zehntausenden. Dazu die überfüllten und verdoppelten Gottesdienste. St. Anna aus geschichtlichen Gründen voran. Dann am 25. selber der Festakt in der hohen und weiten Barfüßerkirche. Ich würde warme Worte haben für den ökumenischen Charakter dieses Gottesdienstes, der trotz gut konfessioneller Sätze in der Hauptrede durch die Ansprachen der Gäste sich durchsetzte. Ich würde schwärmen von dem goldnen Saal des Rathauses, in dem der gut katholische Oberbürgermeister uns grüßte und aus gut lutherischem Herzen eine ebenso tolerante Antwort bekam. Und dann wieder am Abend der kaum zu bewältigende Andrang des Volks zur Gemeindefeier: man hat Lautsprecher und nimmt statt einer Halle zwei. Es war eine wohl organisierte, wohl gelungene Feier im schönen Augsburg.

Und um das gleich abzumachen, der alte wie der junge Mann muß bezeugen: das Beste in beiden Städten war die Beteiligung des Volks — man darf wohl sagen: des Kirchenvolks. Denn die Mitläufer gewiß zugegeben: es war im Kern Kirchenvolk auf den Beinen und auf den Plätzen. In Nürnberg der große Gemeindeabend wieder, vor allem aber die Massenversammlung zur protestantischen Kundgebung auf dem Hauptmarkt. Wer sie vom ersten Anmarsch bis zum Ende in ihrem ganzen Umfang mit erleben durften, war ergriffen vom Zulauf und von der Haltung der Zehntausende. Viel noch würde der junge Beobachter sagen von dem Gottesdienst in der Lorenzerkirche, von Gottesdiensten sonst, von der Bewirtung durch die Stadt in ihrem wunderbaren Dürersaal, von einer Kirchweihe vor den Toren, von den Fahrten nach Neuendettelsau und in die Fränkische Schweiz — und von der ganzen köstlichen Stadt.

2

Aber der alte Mann muß nun doch das letzte Wort haben, und das Herz wird ihm schwer.

Die Hauptsache war doch schließlich der Kirchentag. Schon in Augsburg regte sich die Kritik: von dem Gottesdienstlichen und Volkstümlichen abgesehn, rein auf den Kirchentag gesehn, kam es zur rechten Fühlung mit 1530 nicht. Es mag ebenso an dem Akt von damals gelegen haben wie an uns Jetzigen. Am nächsten kam man sich noch durch die Übergabe der neuen Edition der lutherischen Bekenntnisschriften und durch die Verlesung ausgewählter Sätze der Augustana in der Barfüßerkirche. Aber die vierhundert Jahre blieben mehr, als wir hofften, und mehr als nötig zwischen uns.

Das hat auch Nürnberg nicht geändert. Man kann geradezu sagen: es waltete ein Unstern über dieser Tagung. Daß wir in einem Saale saßen, der der Akustik völlig ermangelte, schloß von vornherein jede Stimmung aus. Aber auch die ganze Tages- und Geschäftsordnung ließ eine spürbare Erhebung durch das Gedenken, das uns geleitete, nicht aufkommen. So gespannt und fesselnd der Wolffsche Vortrag war — er schlug keine Brücke von der Augustana zu uns; und das Bekenntnis zur Kirche, das auf ihn antwortete, auch nicht. Kam schon die Vorlage, die der DEKA uns gab, an die Augustana nirgends heran, so konnte auch die letzte Form, die eine Frucht redlicher Kommissionsarbeit ist, diesen Mangel nicht beseitigen. Selbstverständlich haben die Ausschüsse treulich geschafft, und was sein mußte, ist vom Plenum erledigt worden. Aber eben wenn dieser DEKT wesentlich und verfassungsmäßig mehr eine Repräsentation ist als eine Arbeitsgemeinschaft (summus episcopus!), so ermangelte diese Tagung jeden repräsentativen Geschicks.

Der junge Mann würde von der Galerie her auch nichts gehört haben. Der alte muß nun doch berichten, worüber er betrübt ist.

Lebendig wurde diese Abgeordnetenschaar von 210 nur, wenn die Sache politisch wurde. Vielleicht verstand sich das Kirchliche von selbst. Aber es war spürbar, daß nur die patriotischen Töne eine kräftigere Wirkung taten.

So wurde der Fall Eckert, der sich durch alle Sitzungen hindurchzog, zum Charakteristikum dieser Tagung. Ich habe zuerst gehofft, man könnte ihn als Zwischenfall leichter nehmen. Aber der Fehler, den man zunächst gemacht hatte, wurde nur immer unterstrichen und vertieft. D. Kübel hat ja schon das Nötige darüber gesagt. Ich will versuchen, den Verlauf deutlich zu machen.

Erste Plenarsitzung Donnerstag, den 27. Pfarrer Eckert teilt mit, daß er sich zur Zweiten Gruppe als Gast gemeldet habe, von ihr aber abgewiesen sei. Infolgedessen von den Ausschüssen ausgeschlossen, werde er seine Sondermeinungen im Plenum vortragen müssen. (Die 210 Abgeordneten sind in 3 Gruppen organisiert: 1. die mehr oder minder orthodoxe, 2. die mehr oder minder mittelparteiliche, 3. die mehr oder minder liberale. In Nürnberg waren von der ersten 119, von der zweiten 47, von der dritten 41 Mitglieder anwesend. Die Gruppen entsenden ihre Leute in die Ausschüsse. Jeder Abgeordnete kommt in einen Ausschuß. Aber der Zutritt zu jedem Ausschuß steht auch jedem Abgeordneten frei, sogar das Wort steht ihm frei, nur mitstimmen kann er nicht. Von dem Recht, Ausschußsitzungen beizuwohnen, hat Eckert Gebrauch gemacht.)

Zweite Sitzung. Freitag. Der Vorsitzende der Zweiten Gruppe gibt die Erklärung ab: man habe Eckert nicht seiner politischen Stellung wegen abgelehnt, sondern weil er in öffentlichen Äußerungen die Kirche beschimpft habe. — Nach Verlesung der Russischen Kundgebung meldet sich Eckert zum Wort. Der Präsident weigert es ihm, weil man schon in der Abstimmung sei. Er hatte aber die Aussprache gar nicht eröffnet. Unmittelbar darnach fordert er zum stillen Gebet auf. — Der Ältestenrat tritt zusammen und beschließt, daß Eckert doch noch reden soll. So spricht er noch in derselben Sitzung zur Russischen Kundgebung. Es war die Losung ausgegeben, daß man ihn schweigend anhören solle. Einige Wendungen seiner Rede lösten aber wilde Zwischenrufe und üblen Tumult aus. Es folgt eine verständige Rede des Berichterstatters der Kommission, Deißmann.

Dritte Sitzung, Sonnabend. Der Vorsitzende eröffnet sie mit der Erklärung, daß seinerseits kein Versehen vorliege (Übersehen der Wortmeldung Eckerts), und ruft Eckert nachträglich auf Grund des Stenogramms wegen Beleidigung unsrer alten Armee zur Ordnung.

Vierte Sitzung. Nachdem zur Kirchen-Kundgebung die Sprecher der drei Gruppen geredet haben, meldet sich Eckert zum Wort. Der Vorsitzende der ersten Gruppe beantragt Schluß der Debatte. Ohne über diesen Antrag die Diskussion zu eröffnen, bringt er ihn sofort zur Abstimmung. Es findet sich eine Mehrheit dafür. — Eckert protestiert gegen diese Handhabung der Geschäftsordnung und verläßt den Saal. — Die Vertreter der Gruppen 2 und 3 geben eine Erklärung gegen die Vergewaltigung Eckerts ab.

Dies der Verlauf. Die zuletzt erfolgten Erklärungen werden leider nicht ausreichen, um dem Nürnberger Kirchentag seine kleinbürgerliche Signatur zu nehmen. Hätte man die Stunde erkannt, so hätte man den einzigen Vertreter unsres marxistischen Arbeitervolks mit Freuden willkommen geheißen. Was er dann

sagte und trieb, mußte man mit besonderem Interesse hinnehmen. Die Mehrheit behielt man ja doch: Zweihundert gegen Eine.

In seinem Sonntagsblatt vom 6. berichtet Pfarrer Eckert über seine Erlebnisse. Wahrhaft tragikomisch wirkt es auf mich, wenn er ausgerechnet mich öffentlich darum verklagt, weil ich auch für den Antrag gestimmt hätte, der „ihm allein das Wort entzog". Dabei stand ihm in der ganzen Gesellschaft kaum Jemand so nahe wie ich, selbst in der Rußlandfrage. Auch in großer Erregung sollte man nicht Unmögliches wahrnehmen.

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß wird seine Arbeit ruhig weiter tun. Das ist der Trost, den man von diesem Kirchentage mit hinwegnimmt. Aber dazu, jenem seine Arbeit zu erschweren, war dieser eigentlich nicht da.

Marburg Martin Rade

Die Konfutation von 1530

Ein Nachklang zur Augustana

Am 25. Juni 1530 hatten die protestantischen Stände vor Kaiser und Reich feierlich das Bekenntnis ihres Glaubens vorgelegt. Die Gegensätze waren zu groß. Der Kaiser konnte die katholische Geistlichkeit nicht dazu bestimmen, eigene Thesen zur Disputation einzureichen, ebensowenig gelang es ihm, die Protestanten zu beeinflussen. Die Katholiken lehnten es ab, in einem Bekenntnis ihrerseits auf die Confessio der Protestanten zu erwidern, sahen vielmehr ihre Aufgabe darin, in Anlehnung an das protestantische Bekenntnis Punkt für Punkt eine Kritik zu geben.

Am 26. Juni erklärte der Kaiser sich mit einer solchen Kritik einverstanden. Der päpstliche Legat Campeggi unterstützte den Plan und gab Anweisungen, wie die Gegenschrift anzufertigen sei. Er verlangte eine strenge Anlehnung an die Systematik der Confessio, damit die Widerlegung (Confutatio) nach bestimmten und sachlichen Gesichtspunkten erfolge. Der Kaiser wählte 20 Theologen aus, welche die Bekenntnisschrift der Evangelischen prüfen sollten. Unter ihnen sind die bekanntesten Johannes Eck, Johannes Faber und Johannes Cochlaeus. Doch die Arbeit fiel nicht zur Zufriedenheit des Kaisers aus. Fünf verschiedene Rezensionen lagen dem Kaiser vor[1]). Karl gab sich nicht so schnell mit dem Entwurf zufrieden. Für die Abfassung der Gegenschrift forderte er größte Milde, da ihm ernstlich daran lag, die Protestanten auf einen gemäßigteren Standpunkt zu nötigen, an den er allerdings kaum selbst glaubte[2]).

Dem letzten der Entwürfe gab der Kaiser seine Zustimmung[3]). Er ist von den übrigen Versuchen grundverschieden. Die erste Fassung entstand vielleicht aus natürlichster katholischer Opposition, während die letzte kurz und nur beschränkt den katholischen Standpunkt und zugleich die vortridentinische katholische Theologie darstellt.

Am 3. August 1530 wurde die Gegenschrift, die den Namen Responsio Augustanae Confessionis pontificia erhielt, in derselben Kapitelstube des bischöflichen Hofes zu Augsburg, in der am 28. Juni die Verlesung der Confessio Augustana erfolgt war, auf Deutsch durch einen kaiserlichen Sekretär vorgetragen.

Sie zu drucken unterließ man aus unerklärlichen Gründen[4]), so daß sie keine weitere Wirkung und Diskussion heraufführte. Die Gegensätze blieben nach wie vor dieselben. Melanchthon hatte sich eine Abschrift der Confutatio verschafft und ließ ihr eine Apologia der Confessio Augustana folgen, die er 1531 in lateinischem Text mit der ersten Drucklegung der Confessio Augustana veröffentlichte. In der Apologia ging er ausführlich auf die in der Confutatio enthaltenen Vorwürfe ein. Vom Kaiser war die Confutatio für eine weltgeschichtliche Aufgabe bestimmt worden: dem Gedanken der Reformation Einhalt zu gebieten und kirchlichen und politischen Frieden zu schaffen. Doch der schnelle und entschlossene Schritt der protestantischen Kämpfer führte über dies unbedeutende Hemmnis hinweg.

Trotzdem ist die Confutatio, theologisch betrachtet, ein bedeutsames Werk. Sie gibt wichtige Aufschlüsse über die katholische Theologie der Reformationszeit. Wir haben es in der Theologie der katholischen Kirche zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht mehr mit den scholastischen Methoden des 13. Jahrhunderts zu tun, obwohl diese Grundlage für die spätere katholische Dogmatik fest blieb. Die Angriffe der Reformatoren haben die katholische Wissenschaft genötigt, ihre Ansichten klarer und origineller herauszuarbeiten und zu belegen[5]). Es wäre dankenswert, einmal den Fragen auf den Grund zu gehen, wie die katholische Theologie der Reformationszeit den Anforderungen der Reformation entgegengetreten ist, mit welchen Mitteln man den durchschlagenden Schriftbeweisen der Evangelischen entgegnete, d. h. wie die katholische Apologetik verfuhr.

Die Confutatio ist als Reaktion einiger bedeutender Theologen auf die neue Lehre mit ihrem katholisch-dogmatischen Gedankengut eine gute Quelle für weitere Forschung, wenn man davon absieht, daß sie unter einem gewissen Schemazwang abgefaßt ist. Als Kritik an der vorliegenden Confessio Augustana durfte sie nur zusammenfassende, fast schlagwortartige Zeugnisse ablegen. Aber interessant ist es, daß man auch katholischerseits der Vermittlungstheologie das Wort redete, in deren Bahn man den „leisetretenden" Melanchthon in der Confessio Augustana erblickt.

Berlin Friedrich Richter

[1]) Vgl. J. Ficker, Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses in ihrer ersten Gestalt, Leipzig 1891.

[2]) Am 8. Juli hatte Zwingli sein Bekenntnis eingereicht. Am 11. Juli belehrte die Tetrapolitana der Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau den Kaiser, daß man auf evangelischer Seite nicht gewillt war, nachzugeben.

[3]) Wiedergegeben bei C. A. Hase, Libri symbolici ecclesiae evangelicae, 3. Aufl., 1846, S. 53 ff., und bei Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch, Gotha 1896, 2. Aufl. 1911.

[4]) Erst 1573 erfolgte durch Andreas Fabricius die erste Drucklegung.

[5]) Vgl. Hugo Laemmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858.

Josef Winckler

Es ist in des westfälisch-rheinländischen Dichters, in Josef Wincklers Entwicklung die Stunde gekommen, Überschau über seinen Weg und sein Wesen, sein Wollen und Werk zu halten. Nach den „Eisernen Sonetten", die kurz vor dem Weltkriege Aufsehen erregend erschienen und jetzt als „Eiserne Welt" in einer neuen Fassung (wie alle Werke Wincklers in der Deutschen Verlagsanstalt, Stuttgart) verlegt werden, schenkte Winckler uns in sechzehn scharfen Schaffensjahren mit hingebender Teilnahme an den höchsten Menschheitsideen und der unmittelbaren Gegenwart Dichtung um Dichtung als Läuterung unserer Zeit, heutiger deutscher Art, bis zur vollendeten Klarheit, die zugleich wieder ein gesunder Anfang ist.

Damals, 1913 und 1914, glaubte der am 6. Juli 1881 in Hopsten in Westfalen geborene, zum ersten vollen Mannestum Erwachte, daß er festen Boden unter den Füßen habe. Der Landjunge, der in der vollen Mystik und ewigen Realität des Katholizismus Aufgewachsene, der inmitten der rheinisch-westfälischen Industrienüchternheit zu einem gläubigen Anhänger eines sinnvollen Materialismus, einer materialtreuen Idealität Herangereifte, der von Gegenwartsbejahung Erfüllte und von Schaffenskraft Begeisterte rief der damaligen Welt seine leidenschaftliche Zustimmung entgegen. Er sah das deutsche Weltmenschentum aus dem technischen Zeitalter emporwachsen und ersehnte, ein Romantiker mitten im Maschinenlärm und in der Zahlenherrschaft, durch dies Weltmenschentum die Bindung der „wirklichen Lebenswerte" zu einer neuen „wohldurchformten Welt-Harmonie". Er glaubte an dieses deutsche Weltmenschentum und an dessen ewige Aufgabe: an die Möglichkeit einer neuen Welt-Harmonie! Er glaubte nicht nur daran, sondern er erlebte dies Menschentum bereits real in sich, diese Welt-Harmonie bereits visionär in seiner Phantasie und gab diesem Erleben in den „Eisernen Sonetten" als Dreiunddreißigjähriger sprachlich und künstlerisch hervorragenden Ausdruck. „Der Strom" der Industrie: der Rhein, „die Stadt" der Industrie: das Ruhrgebiet, wird dichterisches Wort aus dem begeisterten Rausch über die Erfolge der Technik vom Bergwerk bis zum Zeppelin. Göttliche Kraft, „des Daseins Göttlichkeit" enthüllt sich dem Dichter in dieser Industriewelt. Und daraus wuchs damals schon „Triumph und Traum": der Triumph des Menschen über die Materie — „Dich grüß ich, königlicher Kaufmann! Du, siegreichster Großherr, bist der Herr der Welt" — und der Traum des Weltmenschentum — nicht in dem „Pöbeltraum" der „All-Gleichheit", sondern im bewußten Herrentum des Schaffenden, dem der Sinn des Seins die Freude ist, der schafft, um als Welt-Mensch die Welt-Ernte einzuholen!

Auf diesem jugendmutigen, durch die Bindung seiner Natur an die westfälische Erde und rheinischer Phantasie überstarken Überschwang folgte der Schicksalssturz im

Weltkrieg. Winckler sah den Krieg nicht, wie er ihn heute sehen muß. Damals konnte er ihn nur in der Fortsetzung seines Welttraumes vom Weltmenschentum und von der Harmonie als Entwicklungsstufe zu seinem Ziel hinsehen. Er konnte ihn drum nur bejahen. Und rang nun, in dem gleichen Pathos seiner von Walt Whitman, Verhaeren, Dehmel und Nietzsche bestimmten Formenart, um die Behauptung, um den Sieg dieses deutschen Weltmenschentums. Mit einem fanatischen Furor der Gesichte und Worte. Hatten vorher seine Kräfte und die seiner Freunde Jakob Kneip, W. Vershofen, die sich nach dem ersten gemeinsamen Gedichtbuch „Wir Drei" zu einem Bund für schöpferische Arbeit mit der Bundeszeitschrift „Quadriga" 1912 zusammengeschlossen hatten und später Heinrich Lersch, Albert Talhoff u. A. noch hinzugewannen, der „Synthese vom Imperialismus und Kultur, Industrie und Kunst, von modernem Wirtschaftsleben und Freiheit" gedient, so sah Winckler jetzt in dem entbrannten Kampf nicht etwa eine Katastrophe des technisch-mechanisch bestimmten Daseins, sondern eine Geistesschlacht, ein Ringen um die Behauptung des Geistes in und mit der Materie. Die Tat verlangte der Geist wie die Materie: um der Welt-Harmonie willen. Also war es Pflicht, die Tat zu tun. In hymnischem Stil feierte Winckler, berauscht von der Fülle der Heldentaten, Namen, Zahlen, Telegramme, Ereignisse, Nachrichten, Ausschnitte, Berichte, Schilderungen, Siege und Möglichkeiten, das flammende Geschehen, das wilde Schicksal. Ein Ekstatiker und Visionär, ein ganz von Wirklichkeit und Detail Besessener, ein ebenso starker Realist, ja Naturalist wie Mythenträger, ein Erdgeist und ein Sternenweiser, ein Diesseitiger und Unendlicher. In den Gedichtbüchern, die er während des Krieges Jahr um Jahr herausschleuderte: „Mitten im Weltkrieg" (1915) „Das brennende Volk" (1915), „Die mythische Zeit" (1916), „Ozean" (1916) ward er zur Stimme des kriegerischen Geschehens in Ost und West, Nord und Süd, zu Lande und auf den Meeren. Er steigerte, ein neuer Walt Whitman, dabei den Amerikaner übertrumpfend, das Kleine, das Wirkliche, das Irdische ins Große, Allweite und Ewige, er hob sich, immer milieuecht, sachgetreu, durch seine Phantasie und Beseeltheit über das Milieu, die Sache hinaus in das Geistige und in die Vision, ein mächtiger Balladiker, ein hymnischer Journalist, ein dithyrambischer Realist und ein gottbegeisterter Diener des Traumes vom auserwählten Deutschtum. Hier konnte Winckler, dessen Dichtung getragen war von der Idee der Kulturprophetie, das entsetzliche Geschehen bloß sehen als ein notwendiges heldisches Geschehen, das nur mit dem Sieg enden durfte. Er schuf aus dieser ekstatischen Hingabe an den Krieg ein dichterisches Dokument der Ereignisse, das bleiben wird.

Je höher Wincklers Kriegsbejahung aus innerster Überzeugung in die Himmel des Siegeswahnes hinaufgeflammt war, um so tiefer war der Zusammensturz der heißen Seelenbrände. Fünf Jahre Schweigen folgten, als der Dichter sah, daß wir „ins Bodenlose" sanken! Fünf Jahre, in denen der Dichter mit dem Wahnsinn gerungen hatte. Es war ihm nur die Verzweiflung geblieben. Sie schrie schrecklich auf: zum ersten Male 1921. Der Vierzigjährige formte „die Komödie des Chaos" in den Sängen vom „Irrgarten Gottes" (1922), die er dem Dichter der „Sintflut", Albert Talhoff widmete. Er riß die Maske vom Gesicht der Zeit, tauchte tief in ihren „orgelnden Schlund", holte „der Erde Bild herauf in nackter Furchtbarkeit", eingedenk der im Kriege Gefallenen: „Du mein erschlagener Bruder, schwebe über mir!" Und sein Blick sah, daß Gott sinnlos geschaffen, aus seiner Gewalt verloren, daß der Antichrist herrsche. Der Dichter rast durch die Menschheit, die Religionen, die Erde, die Natur: den Sinn suchend, Gott suchend. Er findet weder Sinn noch Gott. In entsetzlicher Verzweiflung sah er nur einen Haufen Dreck, über dem das Lachen des alten Momus, der der Gott des Spottes ist, gellt. Glaubenslos lag der Dichter am Boden. Noch nie ward letzte Verzweiflung mit so unerhörter Phantasiekraft gestaltet. Unbedingte Wahrhaftigkeit gegenüber dem Zusammensturz seiner Welt und Weltanschauung hatte diese Visionen vom „Irrgarten Gottes" geschaffen. Diese Kraft zur unbedingten Wahrhaftigkeit war aber auch zugleich die Kraft zur Erlösung von der Verzweiflung, zum Wiederaufstieg. Aus dem Irrgarten Gottes zog Winckler aus: ein chiliastischer Pilger, der noch einmal nach dem Sinn des Seins sucht.

Schon ein Jahr später 1923 enthüllte Winckler in einer der großartigsten Prosadichtungen unserer Zeit „den chiliastischen Pilgerzug", mit dem seine Wandlung, seine Genesung und der Neubau seines Schaffens beginnt. Durch die überaus glückliche Fabel von dem indischen König, der mit ungeheurem Reichtum ungeheure Menschengüte verbindet und alle Elenden dieser Erde sammelt, um mit ihnen dem ewigen Glücke zuzuwandeln, hat der Dichter sich die Möglichkeit gegeben, nun dem Paradiesbeglückungsgedanken in voller Anschaulichkeit auf den Grund zu gehen. Und was er erlebt, erschaut, erfährt, zum dauernden Wissensbesitz, zur unabänderlichen Gewißheit gewinnt, ist, daß das Elend sich selbst verelendet, der tierisch gewordene Mensch sich selbst vertiert, daß weder Kommunismus, Pazifismus, Weltbrudertum noch — wie in der 1924 veröffentlichten „Trilogie der Zeit" gesagt wird, der Materialismus, die Mechanisierung, der physiologische Mensch der Weisheit letzter Sinn sein kann. Über solcher Welt tanzt immer mit gellendem Gelächter Gott Siva, der Gott des Bösen wie des Guten, kann nur das Lachen triumphieren. Gipfelerkenntnis ist einzig: „die Einheit von Weisheit und Leben. Wo durch Leid und Güte ganz ausgereiftes Weltgefühl, wo die voll wiedertönende Seele Zeugnis der Erde wird: Alles ist gut! Oder wo in jener gleich tiefen Offenbarung durch Leid gereift zur Verachtung die leer-wiedertönende Seele Zeugnis der Erde wird: Alles ist nichts!"

„Alles ist gut" stand dem „Alles ist nichts" gegenüber. Aus dieser scharfen Polarität des Ja und Nein wuchs nun Wincklers Humor, wie der echte Humor von Rabelais bis Raabe zu allen Zeiten und unter allen Völkern stets nur aus dieser absoluten Gegensätzlichkeit erwächst. Winckler hatte das Glück, bei seinem Rückweg in die Heimat einer Gestalt zu begegnen, die als Mensch und in ihrem Leben organisches Gefäß seines Lachens werden konnte: dem reichen westfälischen Baron Bomberg, der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis an die Schwelle unserer Tage durch seine wilden übermütigen, meist dabei sehr sinnvollen Streiche, oft gemeinsam mit dem Gründer des Zoologischen Gartens von Münster, dem originalen Professor Landois, ganz Rheinland und Westfalen zur Zwerchfellerschütterung brachte. Ihn griff Winckler sich für seinen „ersten Roman", der aber nur am Lebensfaden des Helden aufgereiht eine Anekdoten-, Geschichten- und Szenensammlung ist: locker gefügt, doch sinnvoll zusammengehalten. Als „Tollen Bomberg" stellte er gewesene Wirklichkeit Deutschland 1924 vor: und Deutschland, eben aus dem Inflationstaumel erwachend, griff voll Gier zu diesem Buch des wildesten Übermuts, nur um zu lachen, nicht um den Sinn zu erleben, den Winckler diesem Lachen gegeben. Winckler ist kein Spaßmacher. Was er durch den „Tollen Bomberg" wollte und erreichte, war, den im Absoluten freien Mann einer Zeit vor Augen zu stellen, die in ihrem Relativismus verkam. In sich fest ist dieser „Tolle Bomberg" frei von den Alltagsmenschen und ihrem Kram, den Gesetzen und Konventionen, Geld und Gut, Kirche und Klingel, frei, um völlig sittlich in sich zu sein. Dies fanatisch freie Buch ist zuletzt wunderbar gebunden an das höchste Ethos: das Ethos der absoluten, der nur göttlichen Liebe, der wahren Güte! Freilich las

die Welt über diesen tiefen Sinn von Winckelers Schöpfung hinweg, weil man sich nur an das Äußerliche hielt.

Winckler war aber bei aller Fülle seiner Bilder, Stoffe, bei aller erdigen Materialität seiner Gesichte und Phantasien, Schilderungen und Erfindungen nie ein Äußerlicher gewesen. Er war immer ein um des Sinnes willen Schaffender. Auch in den „Eisernen Sonetten" bejahte er die Maschinenwelt um des Welt-Harmonie-Sinnes willen. Und seine Verzweiflung sank ins Bodenlose, als die Welt ihm sinnleer ward. Nun hatte er die Weisheit zurückgewonnen: auf den „chiliastischen Pilgerzug" durch die Erkenntnis von der ewigen Polarität des Ja und Nein und durch das Wissen, daß der Mensch allein das Gesetz alles Seins ist, wenn er nur recht Mensch ist. Dies rechte Menschentum offenbarte sich ihm im tollen Bomberg, unter Gelächter, aber auch voll tiefster Sittlichkeit.

Nun konnte er heimkehren zu den „Müttern", zu den letzten Quellen seines Wesens, zu seiner Heimaterde. Und er schenkte uns, 1925 in dem Roman „Pumpernickel", die Welt seiner Jugend, seiner Ahnen und seines Werdens. Sein bisher schönstes Buch. Wer es gelesen, weiß, daß im Bilde seiner Großeltern und Eltern, ihrer Verwandten und Freunde, ihrer Feinde und Zeitgenossen und daß auch im Bilde des kleinen „Lügenjöbken" (des Lügen-Josefs, dessen Phantasie über die Alltagsgrenze schon immer hinausschwingt) das Wesen des Deutschen an sich gestaltet sind. Hier ist unsere ewige Wesenheit eingefangen. In der Besonderheit des westfälischen Landlebens während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wunderbar getroffen in allen Einzelheiten, getreu im Stofflichen wie in der Deutung, enthüllt sich unser volkhaftes Grundelement. Diese Heimat in Blut und Erde Wincklers ist aller wahren Deutschen Heimat. Sie ist der Grund und Boden, von dem aus wir wieder hinauswandern können in die Reiche des Geistes und der Erde, in dem wir aber wie eine Eiche wurzeln müssen, wenn wir unsere Blätter- und Blütenkronen ins Weltall, in den Himmel emporrecken wollen. ...

Winckler bekennt im „Pumpernickel", im Gegensatz zu den Eisernen Sonetten von 1914, daß die Heimaterde und Blutverwachsenheit und nicht die Technik der Ausgangspunkt des deutschen Weltmenschen zur Welt-Harmonie sind. Er hat nun wieder den Weltblick sich gefestigt. Nun konnte er zu neuem Schaffen vordringen. Während er durch die Gewalt „des tollen Bomberg" noch das Weltgeschehen, als ein Wissender, als ein Kenner der ewigen Torheit verlachte, kann er nun in der Figur „des verwegenen Chirurgus weltberühmt Johann Andreas Doktor Eisenbart", dem sein nächster großer Roman (1928) galt, den Weg zur ewigen, reinen Liebe aufzeigen. Im turbulenten Tanz aller Tugenden, Laster, Reisen, Jahrmarktstaten, Orakel, Mirakel, Spektakel, Traktaten des nicht approbierten, aber um so genialeren Doktor Eisenbart, mit besonders reifer Kunst auf den Hintergrund des Barockzeitalters gestellt, reißt Winckler noch einmal die Maske vom Gesicht des Relativismus-Menschen, um das absolute Menschentum zu beweisen. Dieser Eisenbart-Roman, der auch stofflich wieder ein Meisterstück volkhafter Epik ist, sprachkünstlerisch unserem Zivilisationsromandeutsch um Generationen voraus, ist neuerlich ein Beweis, daß Winckler zu seiner naturgesetzten Mission sich zurückgefunden hat, wie er sie nun im Nachwort zur Neuformung seiner Eisernen Sonette, der „Eisernen Welt" (1929) ausspricht! Er hatte durch den Zusammensturz der Vorkriegswelt und das damit verbundene innere Erleben das Maß für das ungeheuerliche technische Geschehen gefunden, jenes Maß, das „völkerverbindende Gerechtigkeit, die Mitarbeit aller Weltkräfte an Erkenntnis, Gestaltung, am Fortschritt zum endlichen Weltglück" ermöglicht, das zum „göttlichen Sieg der Erde" hinführt: durch alle Mystik hindurch. „Nicht zurück zu Symbolen und Werten aus halkyonischen Zeiten, aus gänzlich anders bedingten Verhältnissen. — Gott fordert von uns neue Rechenschaft, neue Überführung, neuen Glauben! Der uralte Feind war es, der aufstand, gleicherweise Feind aller Völker, aller Kriegführenden: der Urfluch, der Urdämon, der ewige Widersacher aus der Materie gegen den Geist! So rangen letztlich in den Menschenschlachten polare Mächte um den Sieg — wem der endliche Triumph gehört: Dies ist die Aufgabe der Zukunft!"

Dieser Aufgabe dient Josef Winckler als Mensch, als Dichter, als Seher, als ein Kulturprophet mit schöpferischen Kräften. Er wohnt bei den „Müttern", bejaht die unzerstörbaren Kräfte der Heimaterde und des Volkstums, wie er auch in den sicher geformten Erzählungen aus Südtirol „Im Teufelssessel" (1928) mit scharfem Blick für das Dämonische, Hintergründige der Alpenwelt mit seinem deutschen Bewohner bewies, und bejaht ebenso stark die ewigen Offenbarungen des Geistes, die er ebenso sehr als Katholik wie als freier Mensch des modernen Lebens erfuhr. Er ist ein Wissender geworden für die Erde wie für das All, für das Heute wie das Ewige. Und er gestaltet es als ein Dichter von unbedingter Wahrhaftigkeit, von einer Wucht der Phantasie und einer Ursprünglichkeit des Wortes, wie wir nur sehr wenige in Deutschland haben. Sehen wir ihm aber auf den Grund seines Wesens, der recht eigentlich die westfälische Erde ist, so können wir keinen Zweiten neben ihn stellen. In Josef Winckler offenbart sich Westfalens Urwüchsigkeit im Materiellen wie Ideellen einmalig und endgültig. Dieser Dichter ist Westfalens Geschenk an ganz Deutschland, ja an die Welt, sein Werk, seine Mission dient allen Deutschen und damit der Menschheit unabhängig von Zeit und Zeitlichkeiten.

Berlin Hanns Martin Elster

Der Geist des englischen Volks

Es sind in letzter Zeit eine Reihe bedeutender englischer und deutscher Bücher erschienen, die es uns ermöglichen, die überaus erwünschte Überwindung der vom Weltkrieg verfestigten Kluft zwischen dem deutschen und englischen Volk zu beschleunigen. Freilich werden solche Bemühungen, von denen jeder Besucher Englands beglückende Erfahrungen machen kann, immer wieder gekreuzt durch uns unverständliche Rückfälle in die feindselige Kriegsstimmung, wie Snowdens brutale Nichtachtung unserer gerechten Ansprüche auf Liquidation der deutschen Eigentumsrechte; aber sie können, aufs Ganze gesehen, nicht aufkommen wider die fortschreitende Bewegung gegenseitiger Verständigung. Es ist gewiß keine Illusion, wenn wir die Hoffnung hegen, daß die trüben Wogen ungerechter Animosität gebannt werden durch Nacherleben der im Folgenden zu besprechenden literarischen Neuerscheinungen.

1

Selten habe ich die Untersuchung eines Anglisten mit solcher Freude und Bereicherung gelesen wie Levin L. Schückings „Familie im Puritanismus" (Teubner 1929. 217 S. 8, geb. 10 M.). Es ist ein Genuß, diese umfassende Beherrschung der englischen Literatur mit einem so tiefen Eindringen in die religiösen und theologischen Bewegungen der englischen Volksseele vereinigt zu finden. Wie hier charakteristische Aussprüche und Gedankengänge Shakespeares, Miltons, Richardsons, Fieldings u. A. verwertet werden, um die Nachwirkung puritanischer Prägungen der Familie und wiederum ihre Einschmelzung in eine weitere humane Formung derselben zu erweisen, ist meisterhaft. Dabei gewinnen wir ein ungemein farbiges Bild des englischen Familienlebens, dessen Eigenart gerade aus den kleinen Zügen der täglichen Gewohnheit und des Vorurteils, wie es sich aus der Ge-

bundenheit an die Bibel, zumal die Patriarchengeschichte, und an die insulare Kultur ergibt, vor uns ersteht. Wie hier aus einer erstaunlichen Fülle von Zitaten und zerstreuten Bemerkungen ein buntes Gemälde innerster Beziehungen entsteht, ohne daß der einigende Überblick den bleibenden Widersprüchen Gewalt antut — Schücking ist weit entfernt davon, die ganze englische Familienkultur aus dem Puritanismus herzuleiten, weist vielmehr immer wieder antike und mittelalterliche Bildungsfermente, dazu Wirkungen der Adels- und Bürgerkultur nach —, wie die Färbung der Bilder frei gehalten wird von christlicher oder humanistischer Voreingenommenheit, das spricht von einer seltenen seelischen Verfeinerung, wie sie nur aus einem reichen Familienerbe erwachsen kann.

Es sind — von den reizenden Miniaturbildern, zumal aus den Ehezuchtsbüchern und Romangestalten, kann hier nichts mitgeteilt werden — wesentlich zwei Grundzüge, die sich uns fest einprägen: einmal die überraschende Vertiefung, die den intimsten Seelenbeziehungen, dem Verkehr der Gatten, der Eltern und Kinder, der Herrschaften und Dienstboten aus der Selbstbesinnung einer alles vor Gottes Gericht stellenden, an festen heiligen Vorbildern messenden Gläubigkeit erwächst, aber dann wieder die nicht minder überraschende Einengung, die aus dieser bewußten und absoluten Orientierung sich über das ganze Familienwesen legt. Es ergibt sich beides als notwendige Folge aus dem in der Einleitung allseitig charakterisierten „Sobrietätsideal", aus der zur Grundtugend erhobenen self control, der Selbsterforschung an dem Maßstab der biblischen Gestalten, die ebenso zu starker Selbstachtung wie zur starren, selbstquälerischen, selbstzufriedenen Bewußtheit führt.

So gewinnen wir einerseits eine tiefe Hochachtung vor der seelischen Disziplin, wie sie in den conduct books, sympathischer noch bei Daniel Defoe und Rogers als bei Baxter und Bunyan alles bestimmend wirkt, die Beziehungen der Gatten, Eltern und Kinder unendlich vertiefend, durchwärmend und beseelend, Äußerungen einer einzigen Reinheit und Vornehmheit der seelesuchenden Liebe wie bei Mrs. Hutchinson, Oliver Cromwell, Richardson hervorbringend — es hat in der Tat etwas Beglückendes für uns Christen, wie der Anglist diese christliche Mitgift der englischen Volksseele zur Empfindung bringt. Anderseits gewinnen wir doch wieder ein Gefühl der inneren Befreiung, wenn in dem Zurückdrängen des engen Pietismus durch die humanitäre und bürgerliche Kultur des merry old England wieder durchdringt und Dickens' Familiengeist, reich gesegnet durch die Innigkeit und Gebundenheit der puritanischen Voreltern, aber befreit von „der schweren, erstickenden pietistischen Rauchwolke, die schwebend über diesem Lande liegt, zusammenfließend von Millionen Hausaltären, deren sonntägliches Brandopfer die harmlose Lebensfreude ist" (S. 186), uns mild und warm umfängt.

Wundervoll ist der Aufbau dieser Untersuchung: wie sich da auf der Grundlage der self control der feingegliederte Bau des streng christlichen Familienlebens erhebt, mit starker Einwirkung auf den gesamten Lebensstil auch der anglikanischen Gesellschaft — hochinteressant der Nachweis der Beeinflussung eines Jeremy Taylor und selbst des Erzbischofs Tillotson durch die besten Motive der puritanischen Sektierer —, wie dann in Miltons „Verlorenem Paradies", in Bunyans Fortführung seines Pilgrims progress in die selbständige Pilgerschaft der Frau und ihrer Kindererziehung, in Richardsons Clarissa und so fort der Übergang dieser geistlichen in eine literarische Kultur aufgewiesen wird, wie dann die Selbstbehauptung einer aristokratischen und wiederum einer bürgerlichen Gesellschaft gegen die Vergewaltigung durch die geistliche Disziplin die Schranken des Puritanismus durchbricht, die Familie als literarisches Problem sich zu einem Charakteristikum der englischen Roman- und Theaterliteratur entwickelt, wesentlich unterstützt durch die Familie als literarisches Publikum, durch die gemeinsame Lektüre in der Familie, durch die mittelpunktliche Stellung der englischen Mutter, die früher gar keine Rolle spielte, gar keine selbständige Geistigkeit und Geltung besaß, durch die pädagogische Wendung aller literarischen Produktion in England, schließlich durch die starke Mitwirkung der schriftstellernden Frauen an der Charakterbildung des Volkes. Es ist gewiß übertrieben, aber charakteristisch für die englische literarische Produktion, wenn Richardson die Frauen für die geborenen Schriftstellerinnen erklärt: „das Edle in ihrem Denken, die Zartheit in ihrem Gefühl, die Lebhaftigkeit ihrer Phantasie gebe ihnen den Vorrang vor den als Schriftstellern leicht unnatürlichen, trockenen, zu bombastischem Ausdruck neigenden Männern." So gipfelt denn die Untersuchung in der Feststellung des unendlich großen Reichtums von Gefühlen, den die im Puritanismus wurzelnde Familienhaftigkeit dem englischen literarischen Leben übermittelt hat durch die Vertiefung der Empfindungen zwischen den Ehegatten und zwischen Eltern und Kindern und durch das Interesse für das Gemütsleben des Kindes.

Aber Schücking schließt mit dieser positiven Würdigung seine Perspektive nicht ab. Er schließt mit den Worten: „Die Periode des Bürgertums ist zu Ende", weil er die einseitige, wesentlich traditionelle, die Bewegungsfreiheit des Individuums durch die Rücksicht auf die Familie einengende Familienkultur wie den Familienkultus, der in Dickens seinen Höhepunkt erreicht hat, abgelöst sieht durch einen in Samuel Butler, Bernard Shaw, Galsworthy verkörperten „Individualismus im Verhältnis der Generationen, bei dem erstaunlich wenig von den überkommenen Bindungen übrig bleibt".

Ich muß gestehen, daß mich noch immer in der Literatur der victorianischen Zeit lebenden Verehrer von Dickens und George Eliot diese Perspektive wenig lockt. Aber sie scheint doch den Tatsachen zu entsprechen. Freuen wir uns nur, daß in dem englischen Volksgeist ein so starkes Erbe einer das intimste Leben regelnden, adelnden und vertiefenden Christlichkeit spürbar ist.

Kiel Otto Baumgarten

Zwei Frauen: Heute und vor hundert Jahren

Agnes Smedley: Eine Frau allein. Mein Lebensroman. Übersetzt von Julian Gumperz. Frankfurter Sozietätsdruckerei 1929. 434 S. geb. 6 M.

Lili Parthey, Tagebücher aus der Berliner Biedermeierzeit 1814—1829. Herausgegeben von Bernhard Lepsius. Koehler & Amelang Verlag, Leipzig 1929. 450 S. 36 Abbildungen. 8, geb. 10 M.

1

Agnes Smedley steht heute in den vierziger Jahren; sie befindet sich in China. Sie ist Journalistin, Politikerin, Kämpferin. Sie schreibt lebendige und richtungsklare Artikel, arbeitet auf journalistischem Gebiet vornehmlich für die „Frankfurter Zeitung", in deren Feuilleton auch dieser Roman ihres Lebens zuerst erschien. Auf dem Umschlag des Buches ist eine Photographie ihres Kopfes: keine Schönheit — erfreulicherweise einmal, obwohl sie Amerikanerin ist — aber ein Charakter. Merkwürdig harte oder besser, hartgewordene Augen, in denen zugleich etwas ganz Weiches, Weibliches, Sehnsüchtiges liegt — trotz aller kämpferischen Herbheit. Wie ihre Augen, so auch der Mund: ein voller, energiegeladener Schwung; hinter der augenscheinlichen Festigkeit, Selbstbewußtheit verbirgt sich die Sinnlichkeit einer leidenschaftlichen Frau. Die ganz offenbare Ähnlichkeit, zwischen der Physiognomie und dem, was Agnes Smedley schreibt, ist das beste Zeugnis: Aufrichtigkeit, Klarheit, Floskellosigkeit, kurz, ein Charakter, der, ohne sich selbst zu vergessen oder die höchsteigene Wesensart zu übertünchen, weiß, was er will: in medias res! Diese Frau ist mir liebenswert geworden. Nicht nur als Mensch, sondern auch speziell als Frau. Diese Frauen brauchen wir! Diese Frauen sind der Welt notwendig! Denn: unter der Parole Kameradschaft, Gleichheit, Selbständigkeit, beginnt eine Weiblichkeit sich der Herrschaft zu bemächtigen, die nach amerikanischem Muster alles haben will, was sie hatte, dazu alles das, was Privileg des Mannes war, aber nichts dafür zu geben bereit ist, sofern sie überhaupt in der Lage dazu ist: Typus der sex appeal geladenen, sportlich tätigen, politisch dilettantierenden, dem Manne aber leider weder Geliebte noch Frau

noch Kameradin seienden amerikanischen Richtigkeit. Und nicht der Mann, sondern Frauen vom Gepräge der Agnes Smedley werden das Reich dieser Diven zerstören. Darum brauchen wir sie, darum liebe ich sie, nicht nur wegen ihrer menschlichen und geistigen Qualitäten, sondern speziell als Frau.

Agnes Smedley ist ein self-made-wife, eine Proletarierin, die zwar Klassenbewußtsein, aber mehr als das, Selbstbewußtsein und einen klaren Kopf besitzt. Sie schreibt in ihrem Buch sehr aufrichtig, oft chronikartig gedrängt, aber immer warm (nie lau), immer kraftvoll, immer ganz sie selbst, den Roman (wahrlich!) ihres Lebens. Unruhvoll, voller physischer und psychischer Triebe, hart gegen sich und doch der Leidenschaft als einer höheren Macht nachgebend, sich sogar unterordnend, geht sie vorwärts. Das geistige Auge klar, instinktsicher nach vorne gerichtet, dabei mit hellem Blick für alles Gegenwärtige, voller Abwehr gegen Nichtigkeiten und Bluff, voller Hingabe an alles Wertvolle, Wichtige. Sie ist ein herber, kraftvoller Mensch, dem aus Widerständen neue Kräfte wachsen, der nicht stagniert. Sie muß mit sich kämpfen: sie kämpft mit sich, siegt nicht immer: sie ist kein seehafter Heros, keine schäumende, überspülende Welle, sondern ein starker Felsen, der manchmal, bei naturhaften Anstürmen wankt, doch nicht gestürzt wird.

Die Lektüre dieses Buches wirkt befreiend, wirkt großartig, wie ein polterndes, ängstigendes, aber erhabenes Naturereignis.

2

Hundert Jahre nach dem Tode der liebenswürdigen Lili Parthey hat ihr Enkel, Professor Bernhard Lepsius, ihre Tagebücher erscheinen lassen. Der Herausgeber hat sorgsam gesichtet: alles Unwesentliche ist gestrichen; geblieben dagegen alles, was für den inneren Entwicklungsgang Lili Parthens bedeutsam ist und was für die Sittengeschichte ihrer Zeit, für die gesellschaftliche Chronik Berlins in der beginnenden Biedermeierzeit, also einer blühenden Epoche der preußischen Hauptstadt, und schließlich was für die Charakterisierung von Gestalten, denen Lili begegnete, wichtig ist. Lepsius hat dabei mit großer Liebe die menschliche Eigenart Lili Partheys berücksichtigt, in der richtigen Erkenntnis, daß nur aus dem Charakter dieser für ihre Zeit symptomatischen Erscheinung, die Betrachtungsweise ihrer Zeit und auch der anderen Persönlichkeiten begreifbar ist.

Das Buch hat drei sehr liebenswerte Vorzüge.

Die Welt, die sich in den teils naiven, teils romantisch sentimentalen, teils heiteren, jedenfalls stets aufrichtigen Äußerungen und Gedanken Lilis widerspiegelt, ist an sich in unsrer allzu zivilisierten, dagegen des öfteren recht kulturlosen Zeit, in dieser Epoche technischer Vollkommenheit, seelischer Mechanisierung, erotischer Fixigkeit und Veräußerung beachtens- und achtenswert. Gewiß kann man die Restaurationszeit, die sozusagen als die geruhsame Nacht auf einen Tag großer Ereignisse und Taten folgte, nicht als das Ideal des geistigen Fortschritts und menschlicher und politischer Großzügigkeit hinstellen. Jedoch vergleicht man sie in ihren Symptomen mit denen unserer Zeit, so wünscht man oft recht leidenschaftlich ein Teilchen jener allerdings überspannten Ästhetik und Poesie heute zu verspüren.

Der andere Vorzug ist, daß diese kleine zarte Frauenerscheinung die Biedermeierzeit so höchst persönlich in ihrer Eigenart darstellt, daß man sich kaum eine bessere Charakteristik jener Epoche wünschen kann.

Der dritte Vorzug schließlich: durch die rührende Aufrichtigkeit der Aufzeichnungen sieht man die Größen, denen Lili begegnete, Goethe, Schleiermacher, die Romantiker usw. in so besonderem Licht, daß man, wie es ja immer bei amüsanten und aufrichtigen Schilderungen zu sein pflegt, durch die Augen des Schildernden zwar, aber treffend und in beredten Farben sieht. Besonders niedlich erzählt Lili Parthey von ihrer Begegnung mit Goethe, von dem sie restlos begeistert war, so sehr, daß sie ihm noch auf die Treppe nachlief und sich von Goethe energisch und begeistert einen Kuß holte, worauf Goethe ihr ein kleines Epigramm widmete, in dem von der Wirkung zarter Küsse zu lesen ist.

Dieses sehr reizvolle und schöne Buch, das durch eine Anzahl Bilder gut illustriert ist, wird jeder etwas romantisch und dazu zärtlich veranlagten Frau viel Freude machen, wie überhaupt Jedem, der gerne, wie in ein angenehm temperiertes geistiges Bad, in das Studium einer Zeit steigt, die von der unseren zwar weit entfernt, aber deswegen nicht gleichgültig geworden ist.

Frankfurt a. M. Hans E Friedrich

Bücher und Schriften

Barbara oder die Frömmigkeit. Von Franz Werfel. Paul Zsolnay-Verlag 1929. 809 S. 12 M.

Werfel ist ein eigenartiger Dichter und Mensch; es läßt sich die Eigenart seiner Deutung und Formgebung nicht vom Wesen des Menschen trennen. Er baut sich eine Welt, eigenwillig und kühn: eine Welt, in der die Seele der Menschen ein schweres, problematisches Leben durchkämpft, in der Glaube und Ernst und heimlicher Wille eine große Rolle spielen. Fanatischer Glaube, der das vielgeliebte Gleichgewicht in sich ruhender Personen ins Wanken bringt; Ernst, der dem Menschen kein Ausruhen bei voreiliger Entscheidung gestattet; und heimlicher Wille, der, ohne in leuchtender Tat in Erscheinung zu treten, in den tiefen Gründen der großen Menschenseele wirkt, der — und das ist charakteristisch für Werfel — bei solchen Menschen in Erscheinung tritt, die den Eindruck weicher Sinnesart und zarter Mentalität machen. Das unausgesprochene Postulat des Dichters ist einmal: die große Seele sei ein Geschenk Gottes, dessen jeder Mensch teilhaftig werden könne, der Glauben, Ernst und Willen besitzt. Anderseits: Menschliche Größe ist nicht nur das, was in die Annalen der Menschheit von dem Griffel der Historiker eingeschrieben ist, sondern ist auch jene seelische Bereitschaft, deren Erhabenheit vielleicht nur der empfindet, der selbst diese Bereitschaft hat; nämlich: groß zu sein im Geben, groß zu sein im Empfangen. Man denkt an Hölderlins Wort: „Heilige Gefäße sind die Dichter ...“

Dieser jüngste Roman Werfels steht ganz in unsrer Zeit. Die Menschen wirken und leben in ihr, ohne ihrer Rastlosigkeit und ihrer sinn- und geistbetörenden Geschäftigkeit anheimzufallen. Jedoch gehen sie diesem „Heute“ nicht aus dem Wege, sondern setzen sich mit ihm auseinander, stellen seiner rücksichtslosen Kraft ihre eigene gläubige Kraft entgegen, sind Kinder ihrer Zeit, ohne deren Epigonen zu sein. Werfel deutet an diesem zähen Ringen der menschlichen Seele mit der gefährlichen und doch aus Not geliebten Materie die verborgenen Kräfte des Lebens. Wie ein mildes Gestirn — man verzeih' diesen hochtrabenden Vergleich — steht über diesem Kampf der erhabene Glaube und die Ureinfachheit eines Menschen, der des Glaubens, des Ernstes und des verborgenen Willens teilhaftig ist, jene Barbara; sie ist das leitende Gestirn im Schicksal der tragenden männlichen Gestalt.

Ein ernstes, problematisches Buch, das sich der Kompliziertheit kleiner Konflikte enthält, um zu den großen vorzudringen.

Hans E Friedrich

Mein Elternhaus. Von Colette. Paul Zsolnay-Verlag 1929. 231 S. 5.40 M.

Was die Colette auch schreibt: stets ist sie selbst da, streichelt verträumt eine Katze, spielt mit einem tolpatschigen Hund, fährt sich einmal durchs Haar und lächelt; ist ein bißchen müde, ein bißchen ungeduldig, ein klein wenig traurig, nachdenklich und ganz zart vergnügt. Sie ist es selbst, die in allen ihren Büchern durch die Seiten geht und uns mit ihren großen Augen fragt: „Ist es nicht so? War es nicht immer so? Hast du das nicht auch gedacht?“ Sie ist es, die einem auf der letzten leeren Seite ihrer Bücher sagt: „Es gibt viele quälende Dinge; aber du siehst, man macht sie sich selbst. In der Hauptsache gibt es doch Schönes: Wärme, Sonne, einen Geliebten, Freunde, wacklige kleine Kinder und so viele drollige Tiere.“ Und man muß ihr stets recht geben: diese Welt ist schön!

„Mein Elternhaus.“ In ungeordnetem Durcheinander erleben wir in diesem Buche die Kindheit der Colette. So wie ihre Mutter müssen alle Erinnerungsmütter sein; wie es in diesem alten Haus duftet, wie in diesem Garten die Bäume rauschen, wie damals die Sonne schien, die kleinen Kinder schläfrig und ungezogen wurden, so muß es wohl immer und bei allen gewesen sein. Das, was uns so ans Herz greift und nachdenklich macht, ist dies: hier schreibt ein Mensch nicht von dem, was einmal war, sondern er erzählt, wie es bei ihm war, wie es bei Anderen ist und wieder bei Anderen sein wird: die unvergängliche Geschichte der ewigen Jugend. Detta Friedrich

Die Erdzeitalter. Von Edgar Dacqué. München und Berlin, R. Oldenbourg 1930. Geb. 28 M.

Edgar Dacqué in München, den ich zu den führenden Geistern der heutigen Naturwissenschaft rechne, kehrt mit diesem Buche aus dem problematischen Gebiet der Naturphilosophie, auf dem wir ihm durchaus nicht ganz folgen konnten, wieder auf sein ureigenstes Gebiet zurück. Er denkt zwar nicht daran, seinen originellen Gedanken zu entsagen, die er in „Natur und Seele“, „Leben als Symbol“, „Urwelt, Sage und Menschheit“ vorgetragen hat, aber er geht in seinem neuen Buche wieder rein exakt vor und entwickelt mit fast erdrückender Fülle das wissenschaftliche Material der Formenkunde der Vorwelt, zeichnet mit bekannter Meisterhand die großen und die kleinen Linien und zieht erst am Schlusse seine Konsequenzen für die Auffassung der Entwicklung, die ihm eigen ist. Von vornherein legt er sich diesmal Reserve auf und will, ohne sich auf irgendwelche Schultheorie festzulegen oder sich in Philosopheme zu verlieren, die „einfach kausale Logik der betrachteten Naturzusammenhänge“ und ihre „äußere Erscheinungsseite“ darstellen; erst im Schlußabschnitt geht er zu theoretischer Zusammenfassung über. Wir stehen also wieder auf sicherem Boden, wie wir ihn von der Naturforschung wünschen. Der freie Flug durch die Lüfte kehrt auf den Erdboden zurück.

Das Buch breitet nun in großem Gange eine herrliche Fülle der Erscheinungen und die wertvollsten neuen Beobachtungen und Gedanken vor uns aus. In der ersten Hälfte, der geologischen und kosmogonischen, ist es noch abhängig von Anderen, wenn auch immer mit selbständiger Beurteilung. In bezug auf die Weltentstehung fußt es nicht mehr auf der in ihrer Einfachheit nicht mehr

haltbaren Theorie von Laplace, sondern etwa auf den von Nölke und von Arrhenius vorgetragenen Gedanken; ich möchte sagen, daß Dacqué eine Vermittlung zwischen diesen beiden gibt: das Sonnensystem zwar durch Zusammenballung einer Nebelmasse zu erklären, aber mit Verdichtung an verschiedenen Punkten (nicht nur dem einen der Sonne), woraus sich die Entstehung der Planeten erklärt. Die Planeten nicht von der Sonne ausgestoßen, die Monde nicht von ihren Planeten. Also auch unser Mond nicht von der Erde, etwa aus der, wie man manchmal hört und liest, „Narbe" des Stillen Ozeans, eine Idee, die lächerlich erscheint, wenn man erwägt, daß der Große Ozean mit seiner höchstens zehn Kilometer erreichenden Tiefe auf der Erdkugel nur eine leichte Hautabschürfung (1 mm bei 3 m Durchmesser der Erde) bedeutet. Mit dieser unsinnigen Idee bricht Dacqué, obwohl er ihren Mangel sieht (S. 210 und 267), doch nicht bestimmt genug. Wahrscheinlich ist der Mond von der Erde eingefangen. Eben daraus gewinnt Dacqué seine auch diesmal wieder erscheinende Sympathie für die Hörbigersche Welteislehre, die ja sonst von der Wissenschaft abgelehnt wird. Er braucht für die nach seiner Ansicht unerklärliche Entstehung der Tiefsee (alle Sedimentgesteine sind Flachseesedimente) eine aus dem Kosmos kommende große Wasserzufuhr, die mit der Hörbigerschen Annahme großer Mondkatastrophen in der Vorzeit gegeben wäre. Die Ozeane der Erde sind nach ihm durchaus permanent, d. h. immer dort gewesen, wo sie noch sind. Die jetzt viel erörterte Lehre A. Wegeners von der Wanderung der Kontinente ist nach ihm nur unter Modifikationen annehmbar. Die landläufige Lehre von der Kontraktion der Erdkruste infolge ständiger Abkühlung und den damit zusammenhängenden Gebirgsveränderungen, eine Lehre, die auch sonst nicht mehr haltbar ist, wird auch von ihm aufgegeben und mit einer neuartigen vertauscht, auf die wir am Schlusse kommen werden. Für die geologischen Zeitalter und das Alter der Erde gewinnt er viel kleinere Zahlen, als sie zur Zeit üblich waren. In der Darstellung des Antlitzes der Erde und der Kräfte, die es verändern und gestalten, entwickelt er interessante und eigenartige Gedanken.

Aber das Schwergewicht des Buches liegt nicht in diesem ersten geologischen Teile, sondern im zweiten paläontologischen. Hier ersteht vor uns sofort von S. 365 an der absolute Herrscher im eigenem Bereich. Aufeinanderfolge, Werden und Vergehen der Lebensformen in den Erdzeitaltern, also die ganze biologische Formenkunde, ziehen an uns vorbei (mit Ausnahme des Menschen, der wie geflissentlich vermieden wird). Geradezu überschüttet werden wir dabei von neuen Tatsachen und Zusammenhängen, und immer auf Grund bekannt gewordenen Materials; ich bekenne, daß ich an vielen Punkten umlernen muß, da die landläufigen Meinungen nicht mehr zutreffen.

Auf das Einzelne einzugehen ist hier nicht der Ort. Erwähnt werden müssen aber die Gesetze, die Dacqué gewinnt. Das ist einmal das „Gesetz der biologischen Zeitsignaturen", das er hier nicht zum ersten Male vertritt. Er meint damit die von ihm zwar nicht zuerst gesehene, aber doch zuerst umfassend gewürdigte Tatsache, daß die Natur in verschiedenen Zeitaltern gleichsam bestimmte Erscheinungsformen ihrer Lebewesen bevorzugt, gleichsam auf einen bestimmten Zeithabitus hinaus will und demgemäß auf ganz verschiedenen Wegen oft denselben allgemeinen Erscheinungstypus hervorbringt; es können so manchmal Formen zum Verwechseln ähnlich werden, die an sich ganz verschiedener Herkunft sind und die man im Schema der alten Entwicklungslehre ohne weiteres als von einander „abstammend" genommen haben würde. Ähnliche Formen brauchen also nicht Abstammungsformen zu sein. Die Natur „bildet immer wieder auf anderer Grundlage durch alle Zeitalter gleiche Anpassungsgestalten aus, wie sie auch in den einzelnen Zeiten verschiedenen Grundformen das gleiche Zeitgewand überwirft." So hat es Zeitalter gegeben, in denen sie auf den Amphibientypus hin arbeitete, entsprechend dem vorherrschenden Sumpfklima, andere, in denen sie den Typus des Fliegers suchte, dann wieder die Aufrichtung vom Boden usw. „So ist also jedes Faunen- und Florenbild im erdgeschichtlichen Wechsel ein Gewebe ganz verschieden alter und aus verschiedenen Zeugungskreisen stammender Formelemente." Das Neue geht neben dem beharrlichen Alten (den sogenannten persistenten Formen) aus Neuanpassungen oder aus dem noch unaufgeklärten Entstehen neuer Typen hervor. Dacqué hat sich damit dem neuen Gedankenkreis angeschlossen, der, von Brehm (Vater) ausgehend, von Otto Kleinschmidt in Wittenberg ausgebaut und als „Formenkreislehre" bezeichnet worden ist (oder von Rensch als Rassenkreislehre). Es ist das eine neue Entwicklungslehre, die Zukunftversprechend ist und aus den Sackgassen hinauszuführen scheint, in die die schematischen Entwicklungslehren zur Zeit geraten sind. Daß insbesondere der Darwinismus, wohl die in sich geschlossenste und wahrscheinlichste Entwicklungstheorie und keineswegs, wie Manche meinen, erledigt, doch der Revision und Ergänzung sehr bedarf, ist längst offenes Geheimnis. Die Auslese der Natur zugunsten des „Passendsten" und das Überleben desselben sind wertvolle Faktoren im Naturleben, aber sie reichen nicht aus zur Erklärung des Neuen, also zur Erklärung der Artenbildung. In ihnen kommt vielmehr ein anderes typenbestimmtes Moment heraus. Es ist auch nicht so, daß die Natur immer in den theoretisch angenommenen „kleinsten Schritten" allmählich weiterrückt, sondern — „Das Neue kommt immer anderswoher". Letztere Formulierung liebt Dacqué besonders, und sie ist treffend, wenn auch wohl zu allgemein.

Damit Hand in Hand geht ein weiteres Gesetz, dem er beredten Ausdruck zu geben weiß: das der „inneren Entsprechungen". Der Ausdruck klingt geheimnisvoll und mystisch, meint aber etwas Einfaches. Vom rein mechanistischen Standpunkt aus würde er nicht zu verstehen sein, aber eben diesen lehnt Dacqué entschieden ab. Er will alles erdgeschichtliche Werden eingeordnet sehen in das kosmische, so daß sehr wohl in einer Welt, die kein Chaos, sondern ein Kosmos ist, etwas, was auf einem Weltkörper geschieht, auch auf andere Weltkörper wirken und mit ihnen zusammenwirken kann. Von da aus versteht er die Schwerkraft, die der Mechanist nur mit Hilfe eines hypothetischen Weltäthers erklären oder vielmehr immer noch nicht erklären kann, dieses große Rätsel der Natur. Von da aus versteht er ferner den bis auf heute unerklärlichen Gegensatz von Organisch und Anorganisch. Er fragt nicht, ob und wie das Eine aus dem Anderen abzuleiten ist, ihm sind sie vielmehr die beiden Seiten, in denen sich die Natur manifestiert, so daß immer das Eine das Andere voraussetzt, mit ihm gleichzeitig auftritt, mit ihm sich gleichzeitig umwandelt und neue Formen sucht und immer mit ihm in „inneren Entsprechungen" steht. Es gibt also einen mit unseren dreidimensionalen Sinnen nicht immer erfaßbaren Innen- und Urzustand der Welt, ein „Urlebendiges", ein inneres Pulsieren des Kosmos. Damit gewinnt Dacqué seine Wertung des Rhythmus im Naturgeschehen; denn „Rhythmus ist das Atmen des Kosmos". Rhythmisch, d. h. abwechselnd zwischen Ruhen und Bilden, ist das ganze Erdgeschehen, rhythmisch alles körperliche wie geistige Leben, rhythmisch auch das Werden und Leben des Weltalls; dies hat ja auch die neue Physik insbesondere durch die Plancksche Quantentheorie erkennen gelehrt. In Dacqués Gedankengängen hat die Rhythmik, das „lebendige Geschehen", große Bedeutung.

Daß diese im Schlußabschnitt niedergelegten Gedanken auf Goethe fußen und zuletzt auf Spinoza zurückgehen, liegt zu Tage. Sie sind wieder naturphilosophisch, aber ich glaube doch, daß sie nicht nur wissenschaftliche Grundlage haben, sondern auch in der Naturforschung, wie sie heute gestimmt ist, Gehör finden und Beachtung gewinnen werden. Wer freilich auf der mechanistischen Betrachtung der Natur verharrt und auf die „unmusikalische" Auffassung eingeschworen ist, für den sind die Gedanken abstrus. Ich glaube jedoch, daß ein solcher jetzt als rückständig gelten und zurücktreten muß. Dennoch wage ich nicht, mich zustimmend oder ablehnend auf das problematische Gebiet zu begeben, auf dem man jedenfalls den Boden der sinnlichen Tatsachen unter sich verliert, und will nur sagen, daß hier Gedanken liegen, die jedenfalls gehört werden müssen, zumal wenn sie von einem derartigen Manne ausgesprochen und begründet werden.

Auf Einzelheiten einzugehen verbietet der Raum. Ich möchte nur bemerken, daß Dacqué S. 493 bei seinen Ausführungen, daß die Riesenformen der Natur nicht an den Anfängen, sondern an den Enden der Entwicklung auftreten, übersehen zu haben scheint, daß z. B. die Libellen in den Anfängen ihrer Entwicklung (im Karbon) mit explosiven Riesenformen (Meganeura) einsetzen, und daß überhaupt das aufgestellte Gesetz nicht überall stimmt. Ferner, daß Dacqué nicht recht hat, wenn er S. 540 sagt, daß die Herleitung des Unorganischen aus dem Organischen nur von Schopenhauer ausgesprochen worden wäre; ich erinnere da besonders an W. Preyer.

Das Literaturverzeichnis am Schluß ist gut ausgewählt und stark gesichtet, könnte aber doch vollständiger sein.

Arthur Neuberg

Wöchentliche Chronik

Reichsinnenminister Wirth hat bei Besprechung mit Vertretern des Evangelischen Reichselternbundes darauf hingewiesen, daß er sehen müsse, wie ein Reichsschulgesetz parlamentarisch überhaupt erledigt werden könne, ehe er ein solches Gesetz einbringen könne.

Die Deutsche Volkspartei hat im preußischen Landtag eine kleine Anfrage eingebracht: „Welche Gründe veranlaßten die preußische Staatsregierung von einer Begrüßung der Augsburger Tagung abzusehen? Wird sie in Zukunft bei ähnlichen Gelegenheiten den Veranstaltungen der Evangelischen Kirche gegenüber die Beachtung zum Ausdruck bringen, auf die die evangelische Bevölkerung Anspruch hat?"

Die Anträge der Deutschnationalen Partei wegen Errichtung von religionslosen Sammelschulen und Klassen beim Staatsgerichtshof für das Deutsche Reich wurden von diesem aus formalen Gründen zurückgewiesen.

Der Staatsgerichtshof für das Deutsche Reich hat die Klage der Lippischen Landeskirche gegen das Land Lippe auf Erhöhung der seit 1877 gewährten Zuschüsse von 50 000 Mark abgewiesen. Über die Berücksichtigung der Geldentwertung sind Vergleichsverhandlungen angebahnt.

Der Staatsgerichtshof hat von den Schulgebeten des Ministers Frick das zweite, dritte und vierte für verfassungswidrig erklärt. Vgl. CW 10 Sp. 500 f. (dort ist es Nr. 3, 4, 5).

Eine vom Tannenberg-Bund (Ludendorff) vertriebene Schrift schreibt von dem angeblichen Krieg gegen die Sowjets: „Man will mit diesem Kreuzzug das Erwachen der Deutschen im Blut ersäufen, denn das deutsche Volk beginnt sich loszulösen vom Kreuz, an das man es vor tausend Jahren geschlagen hat, um es zu unterwerfen, es will heimkehren zu seinem arteigenen deutschen Gottesglauben, denn es hat erkannt, daß jedes Blut sein eigenes Gottesleben hat! Darum, Deutsche, verweigert den Kriegsdienst! Laßt die Russen sich selbst durchringen oder die Priester den Kreuzzug, zu dem sie blasen, allein unternehmen und die nationalen Führer, die in ihren Händen sind. Macht euch los vom Kreuz, ehe ihr daran verblutet! Rettet euch und euere Kinder." Infolgedessen hat die Apologetische Zentrale, Berlin-Spandau, Evangelisches Johannesstift, ein Anti-Ludendorffsches Flugblatt „Ist Christentum wirklich Judenmache?" herausgegeben, in dem festgestellt wird: „Was wir bei Ludendorff und seinem Anhang finden, das ist bewußtes Antichristentum."

Der Geschäftsausschuß des Deutschen Ärztevereinsbundes warnt in einer Entschließung vor der Unterbrechung der Schwangerschaft wegen der damit verbundenen Gefahr für Gesundheit und Leben und aufs entschiedenste vor der Anerkennung der Sozialindikation.

Das Potsdamer Landgericht hat beschlossen, von jetzt an sämtliche Sittlichkeitsprozesse unter Ausschluß der Öffentlichkeit und der Presse zu verhandeln.

Die Evangelische Landeskirchenversammlung in Frankfurt nahm ein Gesetz über die Eingliederung der auf dem Boden der Gemeinschaftsbewegung stehenden Gemeinde „Nordost" in Form einer Personalkirchengemeinde in die Landeskirche an: der erste Versuch, die Stellung einer Gemeinschaft in der Kirche durch Errichtung einer Personalkirchengemeinde zu regeln.

Die Badische Landessynode nahm den Entwurf eines neuen Kirchenbuches an, das für Taufe und Konfirmation nur das Apostolikum enthält (bisher auch Biblikum).

In Stuttgart gibt es neben der Landeskirche und den Freikirchen 25 christliche und außerchristliche religiöse Sekten.

Die evangelischen Deutschen in Finnland sind in drei Gemeinden gesammelt: Viborg 612 Mitglieder; Helsingfors 2363, Kirche mit 400 Sitzplätzen, höhere Schule mit Kindergarten, Altenheim, deutsche Bücherei; Åbo 291, Gottesdienste in einer kleinen Nebenkapelle des Doms.

Die Zahl der Juden in der ganzen Welt beträgt 15 901 000, davon in Europa 10 118 000 (Polen 3 200 000, Europäisches Sowjetrußland 2 660 000, Rumänien 1 170 000, Deutschland 600 000), Amerika 4 610 000, Asien 673 000 (Palästina 160 000, Sowjetasien 170 000), Afrika 482 000 (Marokko 150 000), Australien 28 000.

Die Nachricht aus Rumänien in Nr. 12 Sp. 611: „Die Reformierte Kirche erhält vom rumänischen Staat usw." ist, wie wir aus mehreren Zuschriften ersehen, unzutreffend. Der wirkliche Stand der Sache ist uns vorläufig noch nicht klar geworden.

Die Redaktion der Theologischen Literaturzeitung ist an Professor D. Walter Bauer in Göttingen übergegangen. „Unter Mitwirkung" von Dörries und Wobbermin.

Die Preußische Akademie der Wissenschaften hat am Leibniztage eine ihrer drei silbernen Medaillen dem Professor D. Hans Vollmer in Schmalenbeck bei Hamburg verliehen, wegen seines Werkes über die Historienbibeln des 15. Jahrhunderts. (CW 1928, 4, 184 f. 1929, 21, 1063.)

Von Personen. Ernannt: D. Karl Fezer und Lic. Artur Weiser in Tübingen zu Ordinarien. Umhabilitiert: Privatdozent Lic. Fritz Lieb in Basel nach Tübingen für „östliches Christentum in Geschichte und Gegenwart". Promoviert zu DD.: von Berlin: Professor Alfred Ernst Garvie in London, Pfarrer Hermann Priebe in Berlin-Grunewald; von Breslau: Stadtpfarrer Dr. Viktor Glondys in Kronstadt, Siebenbürgen; von Göttingen: Pastor Paul Graff in Hannover, Geh. Kirchenrat Georg Meyer in Braunschweig, Botschafter a. D. Wilhelm Solf in Berlin; von Greifswald: Reichsinnenminister a. D. v. Keudell in Berlin; von Halle: Superintendent Paul Brinckmann in Halberstadt, Superintendent Heinrich Dannell in Magdeburg, Generalsuperintendent Johannes Eger in Magdeburg, Professor der klassischen Philologie Otto Kern in Halle, Professor der Kirchengeschichte James Mackinnon in Edinburgh, Kreisoberpfarrer Lic. Oskar Pfennigsdorf in Dessau, Kirchenrat Ewald Stier in Jeßnitz; von Königsberg: Konsistorialrat Bruno Ankermann in Königsberg, Generalsuperintendent Franz Gregor in Memel, Pfarrer Eduard Korallus in Königsberg, Konsistorialpräsident Dr. jur. Willi Kramer in Königsberg; von Leipzig: Geh. Konsistorialrat Bernhard Dinter, Geh. Konsistorialrat Franz Otto Gläntzel, Präsident der Landessynode und Vorsitzender des Landesvereins für Innere Mission Generalleutnant a. D. Dr. Woldemar Graf Vitzthum von Eckstädt, sämtlich in Dresden; von Marburg: (zu den schon gemeldeten) Pfarrer Professor Dr. Dedo Müller in Leipzig; von Münster: Professor an der Kunstgewerbeschule Rudolf Koch in Offenbach und Pfarrer Lic. Eduard Roehrich in Elberfeld; von Rostock: Pastor Ernst Voß in Basedow und Privatdozent Lic. Ernst Wolf in Rostock. Zum Dr. ph. h. c. (neben Ritschl) von Halle: Professor D. Otto Albrecht in Naumburg; von Tübingen: Professor Lic. Dr. Adolf Faut in Stuttgart, Pfarrer Friedrich Fritz in Luizhausen, Prälat Dr. Konrad Hoffmann in Ulm, Dekan Dr. Martin Leube in Kirchheim und Teck, Studienrat Dr. Erwin Nestle in Ulm, Missionsinspektor Walter Oettli in Basel, Stadtpfarrer Dr. Julius Rauscher in Stuttgart, Generalstaatsanwalt Hermann Röcker in Stuttgart, Professor Dr. Wilhelm Rudolph in Gießen. Gestorben: Professor Pfarrer D. Georg Hoffmann in Breslau, Generalsuperintendent D. Petersen in Lübeck, früher Holstein, Schwester Eva v. Tiele-Winkler in Miechowitz, der Armenische Katholikos Kework V. in Etschmiadzin. E St

Pfarrer Szimonidesz restlos rehabilitiert

Vgl. CW 1929, 2, 73 ff. 7, 341 ff. 344 ff. 8, 414. 1930, 7, 342

Der Pester Lloyd vom 26. Juni berichtet über das Ende des Prozesses Szimonidesz. Nachdem bereits in erster Instanz am 17. Februar eine günstige Entscheidung erreicht war, hat am 25. Juni die Berufungsinstanz endgültig entschieden. Der Bericht des Pester Blattes schließt:

Auf Grund der Bestimmungen dieses staatlichen Gesetzes sprach der Gerichtshof den Pfarrer Szimonidesz von allen Anklagen frei und bestimmte, daß die Prozeßkosten die Kasse der ungarländischen evangelischen Gesamtkirche augsburgischer Konfession zu bestreiten habe. Durch dieses Urteil erscheint Pfarrer Szimonidesz nach vieljährigen unverschuldeten Verfolgungen restlos rehabilitiert.

Man darf nun hoffen, daß die lutherische Kirche Ungarns sich nicht mit dieser juristischen Rechtfertigung begnügt, sondern dem wackeren Manne, der allem Erlittenen zu Trotz ein eifriger Theologe geblieben ist, auch wieder ein Pfarramt anvertraut. R

Verschiedenes

Kleine Mitteilungen

Im einstigen Benediktinerkloster Ursprung in der Schwäbischen Alp, heute Sitz einer „Evangelischen Schulgemeinde" (Landerziehungsheim, unter Dr. Bernhard Hell), veranstalten die Berneuchener eine ganze Reihe von Freizeiten, Sing- und Erholungswochen. Die Einladung dazu ist gezeichnet von Professor Wilhelm Stählin-Münster und Dekan Dr. Hahn-Weikersheim. Als Leiter sind außer Stählin beteiligt Pfarrer Oskar Planck in Nußdorf und Dr. Konrad Ameln von Kassel. Man wende sich um Näheres an die Ursprung-Schule in Ursprung bei Schelklingen, Württemberg.

Zu Spalte 684 Z. 32 ff. vergleiche man jedoch Wünschs „Evangelische Wirtschaftsethik", wo er u. E. eine andre Haltung einnimmt, S. 260 ff.

Über Rußland lese man Professor Hoetzsch, der nun zum 15. Mal dort war, in den Leipziger Neuesten Nachrichten 185. — Zum Fall Eckert sein „Sonntagsblatt" Nr. 28; es enthält seine Nürnberger Rede. Mannheim, Jungbuschstraße 8. R

Versammlungskalender

1.—3. August Bund Deutscher Jugendvereine Darmstadt
1.—5. August Christliche Studententagung Bad Saarow und Elsenburg
1.—5. August Religiöse Sozialisten Stuttgart
25.—30. August Theologischer und psychologischer Ferienkursus Genf
7.—12. September Reformierter Weltbund Wuppertal-Elberfeld
8.—27. September Laienführerkursus Comeniushaus Spandau
10.—14. September Evangelischer Bund Coburg
14.—18. September Gustav Adolf-Verein Stuttgart
22.—26. September Lutherisches Einigungswerk Augsburg
28. September—1. Oktober Evangelischer Akademikertag Braunschweig
28. September—2. Oktober Ostasienmission (AEPMO) Heidelberg
29. September Freunde der Christlichen Welt Basel
2.—4. Oktober Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg
5.—8. Oktober Theologentag Breslau

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Protestantenblatt. Hutten-Verlag G. m. b. H., Görlitz
Herausgeber W. Schubring, E. Pfalzgraf und Hennecke
Inhalt Nr. 28: Die Botschaft des Deutschen Evang. Kirchentages. Die Kirche und die neue Zeit II (Friedrich). Wandlung (L. Fuchs). Zur religiösen Erziehung (Harnack †). Christoph Schrempf I (Nesle). Von gestern und heute (Nürnberger Kirchentag. Harnack-Nachrufe. Um Stresemanns Andenken. Augsburg in der Tagespresse.)

Der einsame Pfarrer

So lautet die Überschrift von Ausführungen, die Superintendent Arno Spranger, der bekannte Führer des „Bundes für eine lebendige Volkskirche", im neuesten Heft der „Pastoralblätter" bringt. Er rührt hier Fragen an, an denen man vielfach mit falschem Stillschweigen vorübergeht und deren Aussprache dringend, auch über den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes hinaus, geboten erscheint. — Das gleiche Heft der Zeitschrift (Verlag C. L. Ungelenk, Dresden-A. 24), das als Doppelheft für Juli-August in verstärktem Umfange erscheint, setzt die bedeutsame Aufsatzreihe „Die Erneuerung der Seelsorge" mit zwei Beiträgen über „Unterricht und Seelsorge" von Dr. Grünewald-Darmstadt und über „Seelsorge im Jungmädchenverein" von D. Lauerer-Neuendettelsau fort und steht im übrigen noch stark im Zeichen der Gedächtnisfeier der Augustana.

Für den Religionsunterricht

Neu! Lic. C. Stuckert: Kraftquellen
Broschiert M. 4.80, Leinenband M. 6.40

„Kraftquellen" sind ein Gegenstück zu den „Charakterlinien" und behandeln in 40 Abschnitten ethischen und religiösen Inhalts die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens.

Charakterlinien. 3. Auflage
Broschiert M. 4.80, Leinenband M. 6.40

Lic. Stuckerts Bibelerzählungen
„Stuckerts Darstellung der biblischen Geschichten ist meisterhaft."
Monatsblatt f. d. ev. Religionsunterricht, Göttingen

Die Geschichten des Alten Testaments. 2. Aufl.
Broschiert M. 6.—, Leinenband M. 8.—

Die Propheten Israels. 4. Auflage
Broschiert M. 2.80, Leinenband M. 3.60

Jesusgeschichten. 4. Auflage
Broschiert M. 6.—, Leinenband M. 8.—

Apostelgeschichten. 2. Auflage
Broschiert M. 4.—, Leinenband M. 5.60

Verlangen Sie bitte kostenlos und portofrei den neuen Stuckert-Prospekt vom

Verlag Friedrich Reinhardt, Weil a. Rhein.

BERNHARD HELL

Die evangelische Schulgemeinde

Versuch zur Gestaltung eines evangelischen Landerziehungsheims

Im Bewußtsein der Krisis unserer gesamten Kultur, in die auch unser Bildungswesen verflochten ist, wird in dieser Schrift der Versuch zum Aufbau einer evangelischen Schulgemeinde dargestellt. Ausgehend vom allgemeinen Problem der Schule spricht der Verfasser von der christlichen Schule als besondere Form, von der Zielsetzung der evangelischen Schule, um darauf Eigenart, Wert und Sinn der evangelischen ländlichen Schulgemeinde eingehend zu begründen. — Die Erörterung methodischer Fragen bildet den Abschluß des Büchleins.

Kartoniert Mk. 2.40

BÄRENREITER-VERLAG, KASSEL

Haus der Christlichen Welt

Friedrichroda i. Thür., Schreibersweg 6

Am 1. März wieder eröffnet!

Schönste stille Lage unmittelbar am Walde. Behaglich eingerichtete Zimmer. Gute Verpflegung. Auf Wunsch vegetarische oder diätetische Küche. Geistige und gesellige Gemeinschaft ohne jeden Zwang. Für alle Freunde und Gesinnungsgenossen geeignetster Aufenthalt.

Anfragen an die Hausmutter Frau Blume. Fernsprecher 270.

DER HABERTSHOF

Werden und Gestalt einer Heimvolkshochschule

Von EMIL BLUM

Ein Stück Geschichte deutscher Jugendbewegung ist hier im Spiegel eines Siedlungsversuches wiedergegeben, zu dem sich einige junge Menschen ursprünglich in Gütergemeinschaft zusammenfanden. Eindrücklich ist der Weg gezeichnet, den der Habertshof von da an, gehorsam den an ihn herantretenden Lebenswirklichkeiten, gegangen ist, durch mancherlei Krisen hindurch bis zur Ausbildung seiner gegenwärtigen Gestalt einer Heimvolkshochschule für junge Arbeiter und Angestellte.

Mit 8 Bildern. Kartoniert RM 1.80

DER NEUWERK-VERLAG ZU KASSEL

Die Stelle des Geistlichen der

Evangelischen Kurgemeinde in Davos

ist neu zu besetzen (Krankenseelsorge, Religionsunterricht, Vortragstätigkeit u. and.).

Geräumige Dienstwohnung mit Gartenanteil.

Bewerbungen mit Lebenslauf und Schilderung der bisherigen Tätigkeit sind baldigst an den unterzeichneten Vorstand einzureichen.

Der Vorstand der Evangelischen Kurgemeinde Davos.

Berlin W 56 Oberwallstr. 16 a

Gabbe's Lehranstalten mit Internat.
Abitur, O.II.R., Theolog.-Ex., Oberl.-Ex.
Latinum, Graecum, Hebraicum,
1929 bestanden 30 Abiturienten.

EISU- Stahl- u. Holz- **Betten** Schlafzim., Stahlmatr.
Kinderbetten, Polster, Chaiselong., an jeden.
Teilz. Katal. fr. Eisenmöbelfabrik Suhl (Thür.)

Evangelischer Diakonieverein E.V.

Berlin-Zehlendorf, Glockenstr. 8
(2000 Schwestern, 300 Arbeitsfelder)

Unentgeltliche theoretische und praktische Ausbildung für evang. junge Mädchen und alleinstehende Frauen in der allgemeinen Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit, Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe — mit und ohne staatliche Prüfung — in den Vereins-Ausbildungsstätten zu Bernburg (Anhalt), Bielefeld, Danzig, Delmenhorst, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Lauchhammer i. S., Magdeburg, Merseburg, Osnabrück, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Verpflichtung für die Zukunft. — Taschengeld und Stellung der Schülerinnen-Arbeitstracht. Bei Anstellung zeitgemäße Besoldung und zeitgemäßes Ruhegehalt für Alter und Invalidität. — Voraussetzung: Höhere Schulbildung, Eintrittsalter 18—30 Jahre.

Prospekt und nähere Auskunft durch den **Ev. Diakonieverein.**

Zum **1. Oktober dieses Jahres** pädagogisch und wirtschaftlich erfahrene und tüchtige Kraft, die auch in der Gesundheitsfürsorge und Krankenpflege bewandert ist, als

Oberschwester

für unser Heim (schulpflichtige Knaben und Mädchen, z. Zt. überwiegend Fürsorgezöglinge) gesucht.

Meldungen mit Lebenslauf, Lichtbild, beglaubigten Zeugnisabschriften, Angabe von Referenzen, Gesundheitsbescheinigung und Gehaltsansprüchen erbeten an **Anstaltsleiter Pastor Storkebaum** in **Wolf a. d. Mosel** bei Traben-Trarbach.

Welche ev. Familie nimmt die 12jähr. **Tochter** einer geb. auslandsdeutsch. Witwe ohne Vergütung für die Monate August und September bei sich auf? Am liebsten auf dem Lande oder in Kleinstadt und bei Altersgenossinnen. Für die Reise ist gesorgt. Angeb. an Pastor **Dahlgrün, Paris,** 25, Rue Blanche.

Die Prosaschule
von Dr. Broder Christiansen
(Leinenband 12.— M.) gibt feines Stilgefühl und leichte Feder.
Felsen-Verlag, Buchenbach i. Br.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich fünf Mark, im Auslande fünf Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 90 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182.
Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 3. August